
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Psychologisches Institut

Verstehen und Beziehung in der Psychotherapie

Das Wesen der Empathie und deren Erfassungsversuche in der
Psychotherapieforschung

Diplomarbeit

Heidelberg, September 2005

Erstgutachter: Dipl.-Psych. Klaus Dieter Horlacher (Gesprächspsychotherapeut) und Prof.

Dr. H. J. Ahrens (Persönlichkeitsforschung, Biopsychologie und Methodenlehre)

Zweitgutachter: Dr. phil., Priv.-Doz. Walter Mesch (philosophisches Seminar der
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Schwerpunkt: Antike; deutscher Idealismus;
Verhältnis von Philosophie, Rethorik und Dialektik; Zeittheorien)

vorgelegt von:

Matthias Richter

Rohrbacher Str. 31

69115 Heidelberg

Tel. 06221/602802

e-mail: mrichter@ix.urz.uni-heidelberg.de

Danke,

an Herrn Mesch, für die auffallend bereitwillige Betreuung, die wegen nicht vorhandenem Lehrauftrag allein seinem Engagement für die humanistische Bildung und seiner persönlichen Anteilnahme entspringen kann; an Herrn Horlacher, der ebenfalls ohne Lehrauftrag aus Interesse an diesem Thema die zusätzliche Arbeit auf sich nahm und dessen Seminar zur Gesprächspsychotherapie mich zu dieser Arbeit inspirierte; an Herrn Ahrens, der durch sein Gutheißen diese für das psychologische Institut etwas ungewöhnliche Diplomarbeit absegnete; an meine Eltern, die mein Studium finanziell unterstützten; an Julia, die so manche Laune während der Endphase dieser Arbeit mit viel Verständnis aufnahm; an Herrn Gleide, der mir durch sein philosophisches Vorbild einen selbstständigen Umgang mit den Wissenschaftsformen eröffnete.

Hiermit versichere ich, dass die vorliegende Diplomarbeit von mir persönlich und eigenständig verfasst wurde und ich keine anderen als die im Text angegebenen Quellen und Hilfsmittel verwendet habe.

Heidelberg, den 10.09.2005

Inhaltsverzeichnis

ZUSAMMENFASSUNG	6
1 EINLEITUNG	8
1.1 DIE MISSACHTUNG DER ZWISCHENMENSCHLICHEN BEZIEHUNG IN DER PSYCHOTHERAPIEFORSCHUNG	13
1.2 DIE ERFORSCHUNG DES VERSTEHENSPROZESS IN DER THERAPEUTISCHEN BEZIEHUNG	19
1.3 HERMENEUTIK IN DER PSYCHOTHERAPIE.....	21
1.4 EMPATHIE IN DER GESPRÄCHSPSYCHOTHERAPIE.....	28
2 DIE GESPRÄCHSPSYCHOTHERAPIE NACH CARL ROGERS.....	31
2.1 DIE THERAPEUTISCHE BEZIEHUNG	35
2.1.1 <i>Wandel der therapeutischen Haltung</i>	35
2.1.2 <i>Drei Aspekte der Beziehungsqualität</i>	44
2.2 MENSCHENBILD.....	65
2.2.1 <i>Die Selbstaktualisierungstendenz</i>	67
2.2.2 <i>Die Störungstheorie</i>	71
2.2.3 <i>Persönlichkeitsentwicklung</i>	76
2.2.4 <i>Die Einschränkungen in Rogers` Menschenbild und deren Ursache</i>	87
2.3 DER EMPATHIEBEGRIFF	106
2.3.1 <i>Empathie als ganzheitlicher Prozess der Beziehung</i>	107
2.3.2 <i>Rogers` Entwicklung des Empathiebegriffs</i>	123
3 DIE KUNST DER BEGEGNUNG BEI MARTIN BUBER.....	131
3.1 DIE PHILOSOPHIE MARTIN BUBERS.....	134
3.1.1 <i>Der methodische Ansatz: Die Frage nach dem Menseigentümlichen</i>	135
3.1.2 <i>Die Trennung der Weltgegebenheit: Erfahrung vs. Beziehung</i>	141
3.1.3 <i>Kritik am Psychologismus: Das Reich des Zwischen</i>	145
3.1.4 <i>Psychotherapeutisches Wirken: Die Kunst der Begegnung</i>	148
3.1.5 <i>Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt: Im Anfang ist die Beziehung</i>	155
3.1.6 <i>Zwischenmenschliches Verstehen: Umfassung und Realphantasie</i>	166
3.2 DIE PHILOSOPHIE MARTIN BUBERS ALS KRITIK VON CARL ROGERS` WISSENSCHAFTSKONZEPTION	170

3.2.1	<i>Gemeinsame Gesinnung und der Ursprung der Widersprüche im jeweiligen Menschenbild.....</i>	170
3.2.2	<i>Die unterschiedlichen Begriffsbedeutungen in Abhängigkeit des zugrunde liegenden Menschenbildes und ihre Auswirkungen auf den Verstehensbegriff.....</i>	174
4	DIE PSYCHOTHERAPIEFORSCHUNG ZUR EMPATHIE	188
4.1	DIE BEGRIFFSAUFFASSUNG IN DER ANALYTISCHEN WISSENSCHAFTSTHEORIE.....	189
4.1.1	<i>Das Zwei-Sprachebenen-Modell.....</i>	189
4.1.2	<i>Der Operationalismus in der Psychologie.....</i>	196
4.1.3	<i>Die Konstruktvalidität.....</i>	203
4.2	ZUR OPERATIONALISIERUNG VON EMPATHIE IN DER PSYCHOTHERAPIEFORSCHUNG ..	206
4.2.1	<i>Empathie – Konstrukt oder Phänomen.....</i>	206
4.2.2	<i>Operationale Definition und Konstruktvalidität von Empathie.....</i>	210
4.3	EMPIRISCHE METHODEN ZUR ERFASSUNG DER EMPATHIE.....	213
4.3.1	<i>Beobachtungs-Schätzskalen.....</i>	213
4.3.2	<i>Erfahrungsfragebögen.....</i>	228
4.3.3	<i>Zuordnung der Methoden</i>	237
4.3.4	<i>Forschungsergebnisse.....</i>	239
4.3.5	<i>Messung des Non-verbale Verhaltens.....</i>	245
4.3.6	<i>Fazit.....</i>	247
5	SCHLUSS	251
5.1	ROGERS` „SZIENTISTISCHES SELBSTMISSVERSTÄNDNIS“	253
5.2	ANSÄTZE EINER NEUEN WISSENSCHAFTSKONZEPTION HERVORGEHEND AUS ROGERS` PRAKTISCHER FORSCHUNG.....	262
5.3	SCHELERS PHÄNOMENOLOGISCHE AUFDECKUNG DES FREMDVERSTEHENS.....	271
5.4	RESÜMEE	288
6	LITERATURVERZEICHNIS.....	292

Zusammenfassung

Die Verflachung Carl Rogers' hohen Ideals der persönlichen Beziehung in der Therapie zum selbstverständlichen Basisverhalten hat ihren Ursprung in dem naturwissenschaftlichen Paradigma, von dem sich Rogers aufgrund seines wissenschaftlichen Selbstverständnis nicht ausreichend distanzieren konnte. Das materialistische Menschenbild und das Dogma der empirischen Falsifizierbarkeit durch äußere Beobachtung (bzw. Operationalismus) haben die eigentliche Seinsweise des Menschen, die menscheigentümliche Beziehungswirklichkeit, und damit die tiefere Bedeutung von zwischenmenschlichem Verstehen verdeckt. Durch die theoretische Aufarbeitung von Rogers praktischem Ansatz mit der Hilfe von Martin Bubers Anthropologie soll auf diese Wirklichkeitsdimension hingewiesen werden. Vor diesem Hintergrund wird dann am Beispiel der Empathie offensichtlich, dass eine Psychotherapieforschung mit naturwissenschaftlichen Kriterien das Wesentliche der zwischenmenschlichen Beziehung nicht erfassen kann. Darauf werden durch die Aufdeckung der eigentlichen Methode in Rogers therapeutischer Tätigkeit und Forschung einige Hinweise für, der menschlichen Seinsweise angemessenere, Forschungskriterien gegeben. Dabei zeigt sich, dass die Erforschung des Verstehensprozess nicht nur im allgemeinen anthropologischen Sinne von Bedeutung ist, sondern dass eine gewisse Objektivität im konkreten therapeutischen Verstehen nur durch die Selbstbesinnung des Forschers und die selbstkritische Reflexion des konkreten Verstehensprozesses gewährleistet werden kann. Abschließend wird diese Erkenntnis nochmals anhand Max Schelers Theorie des Fremdverstehens untermauert.

Abstract

The degeneration of Carl Rogers' high ideals within the personal relationship in a therapy to the self-evident 'basic- behaviour', has its roots in the scientific paradigm to which Rogers could not get sufficient distance, due to his scientific means. The materialistic human image and the dogma of empirical Falsificationism through external observation (or operationalism), have concealed the actual being of the human nature –the specific reality of human relationships– and thus the deeper meaning of interpersonal understanding. By the means of theoretical work up of Rogers' practical approach, and with the help of Bubers' anthropology, I am trying to point out this human dimension of reality. Considering this, it becomes obvious that, using the example of empathy, a psychotherapeutical research with scientific criteria, can not grasp the main point of the interpersonal relationship. Following, by exposing the actual method in Rogers' therapeutical work, a few indications to a more appropriate research criteria for the human nature, are given. Hence, it is shown that the research of the process of understanding is not only of importance in the common anthropological sense; a certain objectivity can only be assured by the selfconsciousness of the researcher, and a self critical reflection in the process of understanding. Concluding, this cognition is supported by Max Schelers 'Theorie des Fremdverstehens'.

1 Einleitung

Ein Paradigma kann die Gemeinschaft sogar von jenen sozial wichtigen Problemen isolieren, die sich nicht auf die Rätselform reduzieren lassen, da sie nicht im Rahmen des vom Paradigma gelieferten begrifflichen und instrumentellen Rüstzeugs auszudrücken sind.

Kuhn 1976, S. 51

1957 machte Rogers mit seiner für die ausgebildeten Psychotherapeuten provokanten These, eine bestimmte Beziehungsqualität (Authentizität, Wertschätzung und Empathie) sei hinreichend für den Therapieerfolg (vgl. Rogers, 1957), Furore. Dieser Aufsatz, in dem die wesentlichen Therapeutenfähigkeiten verdächtig nahe an allgemeine und grundmenschliche Persönlichkeitsideale angesiedelt wurden, begründete die eigentliche Gesprächspsychotherapie. 1976 hingegen schrieb einer der führenden Gesprächspsychotherapeuten im deutschsprachigen Raum: „Für eine wirksame Gesprächspsychotherapie ist daher mehr notwendig und nichts weniger hinreichend als das konstante Einsetzen der drei Rogers Variablen!“ (Bastine, 1976, S. 194). Rogers anspruchsvolle Aufforderung zur Gestaltung einer persönlichen Beziehung mit dem Patienten, die in dem zwischenmenschlichen Verstehen ihren Ausdruck findet, war plötzlich zu einem selbstverständlichen Basisverhalten geworden, an dem erst die eigentlich therapeutische Aufgabe mit den fachspezifischen Interventionen einsetzen konnte. Was ist passiert?

Wie in dieser Arbeit noch ausführlich dargestellt werden soll, war Rogers selbst von Anfang an daran gelegen, seine Theorie der selbstkritischen wissenschaftlichen Untersuchung auszusetzen. Rogers war jedoch –entsprechend dem naturwissenschaftlichen Dogma in der neueren Psychologie– der Ansicht, die Objektivität seiner subjektiven Erkenntnisse könne nur durch empirische Beobachtungen aus der Außensichtperspektive abgesichert werden (vgl. Rogers, 1957). Deshalb war auch die Gesprächspsychotherapie initiiert im Bereich der naturwissenschaftlich orientierten Psychotherapieforschung. In Abgrenzung zum psychoanalytischen, hermeneutischen Forschungsansatz wurden hier erstmals in der Psychotherapieforschung Operationalisierungen zur empirischen Falsifizierbarkeit eingeführt.

Während sich bei Rogers aber bezüglich dieses Forschungsparadigma zunehmend Zweifel einstellten, wurde die Gesprächspsychotherapie im deutschsprachigen Raum vor allem in

ihrer naturwissenschaftlichen Ausprägung übernommen und maßgeblich durch Reinhard Tausch weiter in dieser Richtung adaptiert. In dieser Arbeit soll aber gezeigt werden, dass sich dem naturwissenschaftlichen Forschungsansatz das Wesen der Beziehung und des zwischenmenschlichen Verstehens grundsätzlich entziehen muss. Aus diesem Grund sind die Erkenntnisse der so gearteten Psychotherapieforschung nicht unbedingt relevant für Rogers' Theorie der therapeutischen Beziehung, vielmehr verdecken sie den eigentlichen zwischenmenschlichen Prozess und dessen Entwicklungspotenzial.

So ist es dann auch nicht weiter erstaunlich, dass Bastine, der in der Hamburger Gesprächspsychotherapie-Forschung um Tausch seine wissenschaftliche Karriere begann, auf Grundlage der empirischen Forschung zu dem Schluss kommen musste, Rogers' Ideal der Beziehung sei nicht hinreichend zum Therapieerfolg.

Ich meine ebenfalls, dass die drei Beziehungsvariablen nach Rogers' theoretischer Auffassung nicht hinreichend sind, sehe aber den Ausweg in deren Verständnis und Vertiefung durch das dialogische Prinzip, und suche ihn nicht in einer durch empirische Kriterien verflachten Interpretation und in der Hinzunahme von theorieinkonsistenten Behandlungstechniken. Selbstverständlich ist es wichtig für den Patienten in der Therapie auch konkrete Hilfestellungen zu seinen existenziellen und alltäglichen Problemen zu bekommen. In dieser Hinsicht liegt bestimmt ein Mangel in der ideologischen Therapiekonzeption der Gesprächspsychotherapie, ein wirklich verständnisvoller Therapeut wird seinem Patienten solch konkrete Hilfestellung nicht vorenthalten.

So geht es auch m.E. gar nicht darum, entweder Anhänger des Beziehungsideals zu sein oder kasuistisch therapeutische Interventionen einzusetzen, sondern vielmehr um das rechte Verhältnis von zwischenmenschlicher Beziehung und therapeutischer Intervention. Alle zwischenmenschliche Handlung erhält ihren Sinn und Wert letztlich aus dem zwischenmenschlichen Verständnis und so ist auch in der Therapie das persönliche Verstehen, welches sich nur in einer persönlichen Beziehung konstituieren kann, entscheidend. Eine Diagnose – abgeleitet aus einer ideologischen Terminologie wie in der Psychoanalyse oder aus Verhaltensbeobachtungen wie es z.B. nach dem ICD-10 zur Klassifikation psychischer Störungen heute üblich ist – hat wenig mit echtem Verständnis für den Anderen zu tun. Würde der Therapeut auf dieser Grundlage klassifikatorisch seine Behandlungstechnik einsetzen, mag ihm in den Worten Bubers „manche Reparatur gelingen [...]. Aber das, was ihm hier

eigentlich aufgetragen ist, die Regeneration eines verkümmerten Person-Zentrums wird er nicht zu Werke bringen“ (Buber, 1997, S. 131 f.).

M.E. sollte die zwischenmenschliche Beziehung und das sich darin ereignende Verständnis alle therapeutische Tätigkeit umfassen. Die konkreten Interventionen des Therapeuten müssen im Dienste der Beziehung stehen und dem Patienten wieder zurück in eine gesteigerte Beziehungsfähigkeit führen. Hat man diese Notwendigkeit erfasst, dann sollte es einem schwer fallen, das hohe Ideal der Beziehung mit dem technischen Begriff „Basisverhalten“ zu titulieren und die therapeutischen Interventionen in irgendeiner Unabhängigkeit zu dieser Beziehung anzusetzen.

Ich möchte gerne noch zwei Aspekte zu dem Begriff des „Ideals“ anführen, der in diesem Zusammenhang jetzt mehrmals aufgetaucht ist. Die diesbezügliche Fragestellung ist, wie notwendig sind für den Menschen solche Ideale, und ob diese elitär und beengend für den Einzelnen sein müssen.

Es soll in dieser Arbeit noch gezeigt werden, dass ein erheblicher Mangel in Rogers' Menschenbild darin liegt, dass er die individuelle Entwicklung des Menschen als eine Art Reifungsprozess auffasst, der sich bei entsprechenden Umweltverhältnissen auf natürliche Weise vollzieht. Er hat dabei die zentrale Erkenntnis des Existenzialismus ignoriert, nach welcher sich der Einzelne zu seinem Dasein aktiv entscheiden muss. Erst vor diesem Hintergrund kann die Notwendigkeit von menschlichen Idealen und deren wirklichkeitsgestaltendes Potenzial voll erkannt werden. Weil der Mensch kein fertiges Wesen ist, und weil wahres Menschsein sich in der Gestaltung des je einzelnen Daseins erst verwirklicht, ist es wichtig, als was sich der Mensch denkt.

Eine Wissenschaft, die den Menschen auf sein Naturwesen reduziert und deren Methoden aus innerer Notwendigkeit nur diesen Aspekt zum Gegenstand haben kann, konstituiert nicht nur ihren Gegenstand innerhalb des Forschungsprozess, sie schafft auch eine individuelle und gesellschaftliche Realität. Dass auch heute noch die an Ratten entwickelten Lerngesetze in der Lage sind, so viele menschliche Verhaltensweisen tatsächlich zu erklären, könnte mitunter an dem Erklärungsanspruch der Lerntheorien selbst liegen. Würde sich der Mensch mehr auf seine individuelle Entscheidungsfähigkeit besinnen, ginge davon eine ganz andere Entwicklungskraft aus, als wenn er sich auf seiner sozialen und genetischen Abhängigkeit ausruht. Gibt der Einzelne aber seine Verantwortung und Selbstverwirklichung an diese

äußeren Gesetzmäßigkeiten ab, dann erhalten sie auch einen umso höheren Geltungsanspruch¹.

Das gilt in dieser Arbeit vor allem in Bezug auf die zwischenmenschliche Begegnung und die Möglichkeit des Fremdverstehens. Es ist nicht so, dass sich Menschen einander begegnen und verstehen oder eben nicht, sondern sie müssen diese Seinsweise selbst gestalten und dazu bedarf es auch eines entsprechenden Menschenbildes. Denkt sich der Mensch im naturwissenschaftlichen Modus reduziert als biologisches Wesen mit körperbedingten Bedürfnissen, wird die zwischenmenschliche Seinsweise nicht nur theoretisch verdeckt, sondern der Anspruch und das Ideal der echten Beziehung müssen als sinnlos entwertet werden, und besitzen so keine wirklichkeitsgestaltende Zugkraft mehr für den Einzelnen. Zwischenmenschliche Begegnung und Verständnis muss von den Einzelnen innerhalb einer Gemeinschaft kultiviert werden, menschliche Kultur verwirklicht sich aber gerade im Gegensatz zu der Natur nicht durch vorgegebene Reifungsprozesse sondern bedarf eben der menschlichen Gedanken und Ideale.

Diese Abhängigkeit des Menschen, die Konstitution seiner Wirklichkeit von der Art und Weise, wie er sich selbst sieht und wie er von anderen gesehen wird, ist besonders sensibel in der therapeutischen Situation. Gerade psychische Labilität zeichnet sich durch den Umstand aus, dass der Betroffene mit seinen Vorstellungen gescheitert und folglich extrem verunsichert ist bezüglich seiner selbst. In dieser Verunsicherung wendet sich der Patient an einen Fachmann häufig mit der Neigung, nun von diesem über sich selbst aufgeklärt zu werden. Positiv formuliert kann so eine Krise auch als Aufruf zur Selbstfindung aufgefasst werden, damit es aber wirklich zum Ergreifen dieser Chance kommen kann, ist ein entsprechendes Menschenbild und eben Verständnis seitens des Therapeuten notwendig².

Wie aber geht man mit einem Ideal um, das niemals vollkommen erreicht und verwirklicht werden kann? Macht mich mein dauerhaftes Mangelbewusstsein und schlechtes Gewissen nicht unfrei? Zunächst einmal gilt es festzuhalten, dass jeder Mensch dieses Entwicklungspotenzial besitzt. Vielleicht kann nicht jeder dieses in gleichem Maße verwirklichen, aber er kann sich auf dieses zu bewegen. Die Fähigkeit dieses Ideal zu

¹ Zitat: „Nur darum vermag die empirische Sozialforschung in ihrer Konzeption des Mehrzahlbereichs so souverän über die Individuation hinwegzusetzen, weil diese bis heute ideologisch blieb, weil die Menschen noch keine sind“ (Adorno, 1993, S. 92).

² Zitat: „Wenn ich den Klienten nur als Objekt sehe, wird er immer mehr zum Objekt“ (Carl Rogers, 1989h, S. 199).

erkennen, könnte schon das Mangelbewusstsein aufheben und die Mühe sich auf diesen Weg zu machen das schlechte Gewissen. „Der ganze Sinn des menschlichen Lebens besteht in der Annäherung an diese Ideal“ (Tolstoi, 1997, S. 138)

Tatsächlich halte ich Ideale und insbesondere das Ideal des zwischenmenschlichen Verständnisses nicht für beengend, sondern in mehrfacher Hinsicht für befreiend. In einer Hinsicht wird das in der Psychotherapie m.E. besonders offenkundig und ich möchte das kurz durch Tolstoi verdeutlichen:

„Dem Wanderer, der um Angabe des Weges bittet, kann man den Weg auf zweierlei Art weisen, und so gibt es auch zwei Arten sittlicher Anleitung für den wahrheitssuchenden Menschen. Die eine besteht darin, dass man dem Menschen Gegenstände angibt, an denen er vorbeikommen muss, und er schlägt die Richtung nach diesen Gegenständen ein. Die zweite besteht darin, dass man dem Menschen die Richtung nur nach dem Kompass angibt, den er mit sich führt und an dem er stets die unwandelbare Richtung und daher auch Abweichung von ihr bemerkt. Die erste Art der sittlichen Leitung ist die Art der äußerlichen Verordnungen und Vorschriften []. Die zweite Art besteht darin, dass man dem Menschen eine ihm nie erreichbare Vollkommenheit zeigt, nach welcher er ein Streben in sich fühlt“ (Tolstoi, 1997, S. 138 f.).

Übertragen auf die Psychotherapiepraxis entspräche der ersten sittlichen Art die typisch klassifikatorische Indikationsstellung. Hier weiß der Fachmann anhand von äußeren Merkmalen zu jedem Zeitpunkt, was er genau zu tun hat. Das Ideal des persönlichen Verständnisses hingegen gibt dem Therapeuten dem „Kompass“ an die Hand. Der Abgleich der eingeschlagenen Richtung mit dem Ideal kann nicht an äußeren Merkmalen beobachtet werden, sondern bedarf der selbstkritischen Überprüfung.

Das erfordert eine ganz andere Willenskraft, aber gerade darin liegt die Möglichkeit sich auf dem „Feld“ der Psychotherapie *freier*³ zu bewegen. Es ist doch kein Geheimnis in der Geschichte des Heilwesens, dass die wirklich guten Ärzte die vorgegebenen Wege nach Maßgabe ihrer eigenen persönlichen Verantwortung gegenüber den Mitmenschen auf innovative Weise immer wieder verlassen konnten, ohne sich dabei zu verirren. Ich meine,

³ Ich kann in diesem Zusammenhang den zugrunde liegenden Freiheitsbegriff nicht differenziert einführen, aber soviel wird an der befreienden Funktion der Ideale deutlich: Mit Freiheit ist keine Willkürfreiheit gemeint, sondern die Möglichkeit, sich aus guten, persönlich einsehbaren Gründen für eine Sache zu entscheiden.

diese Freiheit und gleichzeitige Orientierung gewährleistet dem Psychotherapeuten die konkrete Beziehung und das persönliche Verständnis zu dem Patienten.

Ebenso verhält es sich mit der Entwicklung des Patienten: Selbstbestimmung und Freiheit gründen weder in einem auferlegten Reglement (Tendenz der Verhaltenstherapie) noch in einem Ausleben von organismischen Bedürfnissen (Tendenz der Psychoanalyse und der humanistischen Therapie), sondern in einer aus der Beziehung inspirierten Leben. Weil die Beziehung zur Welt und den Mitmenschen den Kompass an die Hand gibt, sich orientiert und frei zu bewegen, muss es höchstes Therapieziel sein, die Beziehungsfähigkeit des Patienten wieder herzustellen. Das lässt sich m.E. nicht in einem Reden über vergangene und aktuelle Beziehungen verwirklichen, sondern äußerst praxisbezogen in der konkreten Beziehung zum Therapeuten selbst.

1.1 Die Missachtung der zwischenmenschlichen Beziehung in der Psychotherapieforschung

Eine zentrale Position dieser Arbeit lautet: Das Wesentliche in der Therapie ist die zwischenmenschliche Beziehung und die derzeitige Psychotherapieforschung mit ihrem wissenschaftstheoretischen Horizont ist kategorisch ungeeignet das Wesen⁴ der Beziehung zu erforschen.

Es gibt in der derzeitigen Psychotherapieforschung drei immer wieder auftauchende Ergebnisse, die diese These m.E. untermauern:

1. Das Äquivalenzparadoxon: geringer Effektstärkenunterschied zwischen den verschiedenen Therapieformen.

⁴ Der wissenschaftlich geächtete Wesensbegriff (siehe z. B. Opp 1976, S. 202) wird hier bewusst eingesetzt. Die auf äußeren Beobachtungen aufbauende herkömmliche Psychotherapieforschung kann natürlich auch Aspekte der Beziehung in den Blick bekommen. Nach meiner Ansicht handelt es sich dabei lediglich um zufällige, äußere Randphänomene, die ohne ihren inneren Zusammenhang keinen Sinn machen. Durch die Vertiefung des zwischenmenschlichen Verstehens am Begegnungsbegriff von Martin Buber soll die ontologische bzw. anthropologische Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehung abgegrenzt werden von der Sphäre der Gegenständlichkeit, auf die allein sich die Naturwissenschaft bezieht. Weil das Wesen der Beziehung in einer grundsätzlich anderen Sphäre liegt als deren Begleiterscheinungen, die in Raum und Zeit kategorisierbar sind, muss die herkömmliche Psychotherapieforschung dieses aus innerer Notwendigkeit heraus verfehlen.

Luborsky, L. & Singer, B. (1975) kamen in ihrer Übersichtsarbeit zur Psychotherapieforschung zu dem Schluss, dass kein signifikanter Unterschied in dem therapeutischen Effekt zwischen den verschiedenen Therapierichtungen besteht⁵. Bis auf wenige Ausnahmen wurde dieses Ergebnis immer wieder bestätigt (vgl. Grawe, 1994, S. 28) und wirft die Frage nach den unspezifischen, in allen Therapierichtungen gemeinsamen Wirkfaktoren auf. Was haben die verschiedenen Psychotherapien mit ihrem jeweils völlig unterschiedlichen Menschenbild und Behandlungsinventarium gemeinsam, dass sie zu einander ähnlichen Effekten führen? Die meisten Autoren suchen diese unspezifischen Wirkfaktoren in der therapeutischen Beziehung, denn diese ist das Fundament und die Wirkenssphäre einer jeden Therapieform⁶.

2. Der geringe Effektstärkenunterschied zwischen Placebo-Behandlungsgruppe und professionellem Therapieverfahren.

Während die Kontrollgruppe in der Psychotherapieforschung keinerlei Behandlung erfährt, kommen bei der Placebo-Kontrollgruppe die unspezifischen Wirkfaktoren zur Geltung. Strupp und Hadley (vgl. Grawe, 1994, S. 710) können in einer Untersuchung von 1979 keinen Unterschied in der Wirkung zwischen Lientherapeuten (Placebo-Gruppe) und ausgebildeten Psychotherapeuten finden. Auch wenn dieses Ergebnis in seiner extremen Ausprägung fragwürdig ist (vgl. Grawe, 1994, S. 710 ff.) und sich in späteren Untersuchungen nicht wiederholte, sind in Vergleichsstudien mit gut verwirklichten unspezifischen Wirkfaktoren die Effektgrößenunterschiede zwischen Kontrollgruppe und Placebo-Kontrollgruppe (unspezifische Wirkfaktoren) wesentlich größer als zwischen den spezifischen Wirkfaktoren der Psychotherapie-Gruppe und der Placebo-Kontrollgruppe (vgl. Tschuschke & Kächele, 1998, S. 139). Der größte Therapieeffekt liegt demnach in den unspezifischen Wirkfaktoren, die unabhängig von der Therapierichtung auch in den Placebogruppen verwirklicht werden konnten.

3. Bedeutung der Therapeutenpersönlichkeit: größere Effektstärkenunterschiede zwischen den Therapeutenpersönlichkeiten als zwischen den verschiedenen Therapieverfahren

⁵ Das Äquivalenzparadoxon ist auch bekannt unter Luborskys Bezeichnung das „Dodo-Verdikt“, eine Anspielung aus Alice im Wunderland: „Everyone has won and all must have prizes“.

⁶ Zitat: „Basieren also theoretisch unterschiedlich deklarierte und fundierte Behandlungsformen nur auf «kommunalen» oder «unspezifischen» Wirkkomponenten, die in vermutlich allen günstig verlaufenden Psychotherapien zum Tragen kommen und womöglich ausschließlich auf optimierten zwischenmenschlichen Kontakt, der «therapeutischen Allianz» bzw. der «therapeutischen Beziehung» fußen?“ (Tschuschke & Kächele, 1998, S. 140). Vgl. auch das „Generic Model of Psychtherapie“ bei Orlinsky et al., (1994); vgl. auch Strupp (1995, S. 73).

Dass die Therapeutenpersönlichkeit für einen Therapieerfolg von größerer Bedeutung als dessen theoretische Ausbildung ist, zeigen Untersuchungen, in denen a) die Besserung des Patienten höher mit der Therapeutenpersönlichkeit korreliert als mit der Psychotherapieform und b) manche Therapeuten konstant gute oder konstant schlechte Therapieerfolge erzielen, auch wenn sie dabei bewusst die Therapieformen wechseln und mit völlig anderen Indikationsmodellen arbeiten (vgl. Beutler et al., 1994, S. 229). Nicht zuletzt wegen solcher Ergebnisse resümieren Fischer & Fäh: „Es sind nicht therapeutische Methoden erfolgreich, sondern konkrete Therapeuten, welche bestimmte Fähigkeiten einsetzen und sich in bestimmter Weise mit ihren Patienten verhalten“ (Fischer & Fäh, 1998, S. 186).

Punkt 1 und 2 sprechen für die Bedeutung der unspezifischen Wirkfaktoren, die Frage ist nur, was das inhaltlich zu bedeuten hat. Ich meine, das, was alle Therapieformen mit der Placebo-Kontrollgruppe gemeinsam haben, ist eine zwischenmenschliche Beziehung, in welcher die eine Person versucht, die Probleme der anderen Person zu verstehen. Punkt 3 scheint mir diese Annahme zu erhärten, dass diese unspezifischen Wirkfaktoren in der therapeutischen Beziehung gründen: Da die theoriespezifischen Indikationen kasuistischer Anwendung in der Psychotherapieausbildung von der Therapeutenpersönlichkeit weitgehend unabhängig gelernt werden können und zudem die Therapierichtungen voneinander unterscheiden, kann ein Großteil des Therapieeffekts nicht in der Ausbildung zum Fachmann gründen.

Wie sich noch mit Rogers und Buber zeigen soll, hat die Persönlichkeit des Therapeuten jedoch großen Einfluss auf die Qualität der therapeutischen Beziehung (siehe Rogers), wie überhaupt der Persönlichkeitsbegriff eng verwoben ist mit der Beziehungsfähigkeit bzw. den existenziellen Beziehungen (siehe Buber). Weil die Bedeutung der therapeutischen Beziehung als unspezifischer Wirkfaktor über alle Therapieformen hinweg bereits vermutet wurde, liegt es nun nahe, dass die Beziehungsfähigkeit des Therapeuten ein entscheidender Faktor in der Psychotherapie ist⁷.

⁷ Daraus entstehen ganz neue Forderungen für eine Qualifikation und Ausbildung des Therapeuten. Nicht mehr das Erlernen einer Behandlungstechnologie wäre gefragt, sondern Entwicklung von Beziehungsfähigkeiten, die aber nur bedingt erlernbar sind. Somit kann durch Wissenserwerb und Handlungstraining keine Professionalität gesichert werden (vgl. Strupp, 1995, S. 71). Viel eher würde m.E. die Persönlichkeitsentwicklung des Therapeuten als lebenslange Aufgabe in den Vordergrund rücken, wobei aber auch gesagt werden muss, dass es hierbei individuelle Grenzen und Unterschiede gibt, die auch bedeuten können, dass die ein oder andere Person zumindest zum aktuellen Zeitpunkt nicht geeignet ist zur Ausübung des Therapeutenberufs.

Zusammengenommen führt dies zu der Aussage von Fischer & Fähr angesichts der Konkurrenz verschiedener Psychotherapieformen: „So wird in Zukunft derjenige Ansatz das «Rennen machen» und die «Nase vorn» haben, der es versteht, diese Beziehungsmuster differenziell zu erforschen und die entsprechende therapeutische Beziehungsgestaltung zuverlässig und kompetent anzuleiten“ (Fischer & Fähr, 1998, S. 187). Die Gesprächspsychotherapie hat sich die Erforschung dieses Gebiets seit über 50 Jahren zur Aufgabe gemacht, deshalb sollte sie eigentlich die „Nase vorn“ haben.

Gegen meine These scheint nun das Ergebnis der Psychotherapieforschung zu sprechen, dass die Gesprächspsychotherapie scheinbar keine deutlichen Vorteile gegenüber den anderen Therapieformen aufzuweisen hat. Das bedeutet aber unter Umständen nur, dass die Psychotherapieforschung auch im Rahmen der Gesprächspsychotherapie noch keine adäquaten Mittel zur Erforschung der therapeutischen Beziehung gefunden hat. Man könnte hierzu detaillierte Kritik in Bezug auf die Effektstärkenberechnung⁸ und die operationellen Definitionen der Wirkfaktoren (siehe Kapitel 4) ansetzen, ich möchte aber auf einer noch grundsätzlicheren Ebene die Psychotherapieforschung in Frage stellen. Nicht durch Modifikationen des naturwissenschaftlichen Forschungsansatzes können die unspezifischen Wirkfaktoren bzw. die zwischenmenschliche Beziehung erforscht werden, sondern nur durch eine grundsätzlich andere Forschungshaltung mit anderen Wissenschaftskriterien.

Meiner Ansicht nach hat Rogers in seiner klinischen Arbeit diesen Wandel bereits teilweise vollzogen, nur ist er in seiner Theorie nicht explizit geworden, was jedoch Buber leistete, auf den sich Rogers gerne berief. Die Psychotherapieforschung definiert sich über ihre Methoden und somit konnte diese Entwicklung fern der herkömmlichen Methodik nicht akzeptiert und aufgenommen werden.

Damit kündigt sich aber gleich zu Anfang ein seltsames Spannungsgefüge an: Mit der durch Buber vertieften Theorie Rogers⁹ steuert diese Arbeit direkt auf einen wissenschaft-

⁸ Fischer meint in Bezug auf die Effektstärkenberechnung von Grawe (1994): „Man kann nur staunen, wie viel Ideologie eine einzige gedankenlos ausgeführte statistische Operation –wie eine Gesamtindexbildung für den Psychotherapieerfolg– enthalten kann“ (Fischer et al., 1998, S. 178).

⁹ Ich schreibe an dieser Stelle bewusst nicht „Gesprächspsychotherapie“, weil sich noch zeigen wird, dass man beim genauen Lesen von Rogers und dem Mitvollzug seines Werdegangs zu einer Beziehungsauffassung gelangen kann, die von einer völlig anderen Qualität ist als die der offiziellen Vertreter der Gesprächspsychotherapie (z.B. Tausch, Barrett-Lennard). Das gilt natürlich erst recht für die empirisch-wissenschaftlich orientierte Fraktion der Gesprächspsychotherapie (z.B. Tscheulin, Sachse) und ganz zu schweigen von den inzwischen zum guten Ton gehörenden Vereinnahmungen des gesprächspsychotherapeutischen Beziehungs-„Konstrukts“ durch die verhaltenstheoretisch orientierten Therapiekonzepte.

lichen Nischenplatz zu, dessen zentrale praktische Relevanz dem Psychotherapeuten zwar nicht entgehen kann, der sich aber im weiten Feld der „scientific community“ und deren Forschungsparadigma aus noch zu erörternden Gründen beständig entzieht.

Hier soll demnach durch die Erhellung einer Nische die Psychotherapieforschung als Ganzes in Frage gestellt werden? Um diese Anmaßung differenzierter darzustellen, wären das Verhältnis dieser Nische und der herkömmlichen Wissenschaft einerseits und andererseits deren beider Verhältnis zu der Alltagswelt der Menschen und der Gesellschaft zu klären. Ersteres will diese Arbeit nach Einführung in die Seinsweise der zwischenmenschlichen Beziehung mit Blick auf die derzeitige Wissenschaftsauffassung versuchen. Es soll sich am Beispiel der Empathie zeigen, dass die naturwissenschaftliche Haltung keinen Einblick in die zwischenmenschliche Beziehung gewährt, sich aber viele Phänomene der psychologischen Wissenschaft nur unter diesem Einblick deuten lassen bzw. einen Sinn machen.

In Bezug auf das Verhältnis dieser beiden Positionen zum Alltagsbewusstsein lässt sich an dieser Stelle nur darauf hinweisen, dass wohl eher die psychologische Psychotherapieforschung ein Nischendasein führt als die Thematisierung der existenziellen Beziehungserfahrung. Nicht umsonst gähnt eine tiefe Kluft zwischen den praktizierenden Psychotherapeuten und den psychologischen Psychotherapieforschern¹⁰, zwischen den alltäglichen Problemen des Menschen und den wissenschaftlichen Erkenntnissen (siehe hierzu Fäh, M. & Fischer, G. 1998, z.B. S. 29 ff.; Grawe, 1994 insbesondere Vorwort und Einleitung).

Der Einfluss der Psychotherapieforschung auf die Gesellschaft kann nur ein dem Menschen wenig dienlicher sein, solange Therapeuten und Patienten sich als betroffene Individuen der Gesellschaft nicht in kritischer Selbstreflexion üben, sondern das Denken institutionalisieren, d.h. das Denken in Wissenschaftsgläubigkeit abgeben an Fachleute, die selbst schon aus der inneren Logik ihrer naturwissenschaftlichen Zugehörigkeit das Ganze des Menschen nie in den Blick bekommen¹¹.

¹⁰ Diese Kluft besteht weniger in der Praxis der kognitiven Verhaltenstherapie, die sich die Wissenschaftlichkeit auf ihre Fahnen geschrieben hat, indem sie vorgibt, sich auf die Anwendung von wissenschaftlich bewiesenen Verfahren zu beschränken.

¹¹ Als Beispiel für eine Psychotherapiestudie nach dem Modell eines Laborexperiments und deren nachteiligen gesellschaftlichen Auswirkungen kann das Projekt von Grawe (Grawe, 1994) gelten. Während die AOK in den 60er Jahren noch „naturalistische“ Studien, welche die Bedingungen der normalen Alltagspraxis untersuchten (vgl. „Dührssen-Studie“, Dührssen, 1972), initiierte und damit die Verbindung zwischen Theorie und Praxis mehr oder weniger gewährleistet wurde, machte in den letzten Jahren Herr Grawe von sich Reden, der mit breiter Resonanz in Medien und auf gesundheitsministerialer Ebene Gültigkeit seiner Forschungsergebnisse beansprucht, die sich vor allem auf eine ungeheure Menge an Datenverarbeitung (Metaanalyse) berufen und

Dieser Anspruch, dem Einzelnen als Ganzen gerecht zu werden, ist hingegen in den Theorien von Rogers und Buber höchstes Anliegen. Sie betonen beide die absolute Notwendigkeit einer bestimmten zwischenmenschlichen Beziehungsgestaltung zur eigentlichen Menschwerdung. Zählt das Kriterium der praktischen oder gar emanzipatorischen Relevanz in der Wissenschaftstheorie, dann zeigt sich demnach die oben genannte Anmaßung schon in einem ganz anderen Lichte: Grundet Menschwerdung (Rogers) oder gar das Menschsein (Buber) in der zwischenmenschlichen Beziehung, dann muss eine menschenwürdige Therapieform diese Nische zu ihrem Wirkungsgebiet erheben und eine entsprechend relevante Psychotherapieforschung adäquate Methoden zur Untersuchung derartiger Prozesse entwickeln.

Die Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehung ist jedoch eine denkbar weite und mit verschiedenfarbigen Vorstellungen verbunden, die häufig die Tendenz haben, Beziehung auf das Gefühlhafte zu reduzieren und sie gerade dadurch aus dem Blick zu bekommen¹². Diese

dabei gezielt alle praxisnahen naturalistischen Studien ausschließen. Auf seiner abstrakten Datenebene (logarithmischer Zusammenhang zwischen Therapiedauer und -erfolg) gelangt Grawe unter anderem zu dem Ergebnis, für den Versorgungsplan und für die Kostenrechnung sei davon auszugehen, das Behandlungsziel lasse sich im allgemeinen mit höchstens vierzig bis fünfzig Therapiesitzungen erreichen, eine längere Therapieform beruhe auf nachweislich falschen Annahmen (vgl. Grawe, 1994, 697 f). Diese auf statistischen Kosten-Nutzen Überlegungen basierende Aussage hat leider weit reichende Konsequenzen für den Einzelfall, ohne dass einmal grundlegend das Verhältnis zwischen vermittelnden Daten und Einzelfall bzw. zwischen Laborstudie und Alltagspraxis und die Gültigkeit des Schlusses von ersterem auf zweiteres geklärt worden ist.

Was für eine Zukunftserwartung wird ein von Herrn Grawe „aufgeklärter“ Patient wohl haben, bei dem nach 40 Therapiesitzungen noch keine wesentlichen Besserungen eingetreten sind? Welche Krankenkassen werden noch bereit sein, im Einzelfall notwendige Langzeittherapien zu finanzieren? Was ist überhaupt das angestrebte Therapieziel, welche Werte sind erstrebenswert? Solche und andere Fragen sind bei Grawe eindeutig unterbelichtet und sprechen für das mangelnde ethische Verantwortungsbewusstsein eines Mannes, der sich die Objektivität und Aufklärung auf seine Fahnen schreibt. In dem Kapitel „Anliegen und Aufbau des Buches“ schreibt Grawe vollmundig: „Dieses Buch will aufklären. Es will aufklären über das, was ist, und über das, was sein könnte“ (S. 1). Die Dialektik der Aufklärung hat Grawe jedoch nicht reflektiert, sonst wäre ihm sicherlich aufgefallen, dass sein Vorhaben ein Musterfall dessen darstellt, was Adorno die „axiomatische Selbstbeschränkung des Denkens“ zum bloßen Instrument der Naturbeherrschung nennt (vgl. Adorno, 1997) oder Habermas den „positivistisch halbierten Rationalismus“ (Adorno et al., 1993, S. 235 ff.). Dem Rückschlag der Aufklärung in die Mythologie entspricht dann auch der aufwendige Zahlenzauber der Metaanalyse: ein Maximum an aggregierten Daten soll ein Maximum an Information und Objektivität sichern. Die so sinnentleerten Daten stellen aber tatsächlich nur das imposante Blendwerk dar, das als Ritual zur Zementierung bestehender Wissenschaftsstrukturen eingesetzt wird (vgl. Fäh, M. & Fischer, G., 1998), deren Implikationen und Werte aus der eigenen inneren Logik heraus gar nicht reflektiert werden können. Besonders irritierend an diesem im Grunde dogmatischem Blendwerk mit dem Untertitel: „von der Konfession zur Profession“ ist, dass es sich als sein Gegenteil ausgibt, angeblich größtmögliche Objektivität wahrt und das heißt in diesem Zusammenhang sich jedweder Wertung enthält. Mit diesem Anschein immunisiert sich die Wissenschaft zudem sehr wirkungsvoll, indem jede stellungsbeziehende Kritik sofort als „nicht wertfrei“ abgelehnt werden kann.

¹² Dies gilt m.E. für die heutigen Alltagsauffassungen, in denen die zwischenmenschliche Beziehung häufig zu einem Vehikel wird, Gefühle zu transportieren, anzustoßen und hochzustilisieren, um sich dann selbst innerhalb dieser persönlichen Gefühlswelt erleben zu dürfen. Diese Haltung könnte nicht zuletzt gefördert sein

Arbeit wird sich nicht zuletzt deshalb auf das Phänomen des zwischenmenschlichen Verstehens konzentrieren. Damit ist das Verständnis einer gegenwärtigen Person, ihrer Aussagen und Gefühle gemeint, in unserem Fall noch spezifischer das Verständnis des Patienten durch den Therapeuten. Das Verstehen ist aber nicht nur wesentliches Element der therapeutischen Beziehung, sondern auch die Methode zur Untersuchung der zwischenmenschlichen Beziehung. Die Erforschung des Verstehensprozess ist also deshalb von zentraler Bedeutung, weil sie sowohl den Blick auf die zwischenmenschliche Beziehung als auch die Mittel zu deren Erforschung sichert.

1.2 Die Erforschung des Verstehensprozess in der therapeutischen Beziehung

Der für diese Untersuchung bewusst ausgewählte Forschungsgegenstand, der therapeutische Verstehensprozess, wird in der Psychotherapietheorie meist mit dem Begriff der Empathie belegt. „Empathie“ ist in der psychologischen Psychotherapieforschung ein durchaus häufig untersuchtes „Konzept“, dessen verschiedene operationale Definitionen vielfach erforscht wurden. Insbesondere in der Gesprächspsychotherapieforschung hat der Empathiebegriff aufgrund seiner zentralen Bedeutung in der Theorie Rogers' und seiner Problematik, die als fragwürdiger Gegenstand der empirischen Forschung in seiner offenkundigen Verwandtschaft zur hermeneutischen Wissenschaft besteht, in den 70er Jahren zu interessanten Auseinandersetzungen geführt (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 73 ff.; Pfeiffer, 1975a), die jeweils zwischen den Lagern der empirisch-naturwissenschaftlich orientierten Gesprächspsychotherapie und dem Lager der phänomenologisch-hermeneutisch orientierten Gesprächspsychotherapie geführt wurden (vgl. Pavel, 1975 und diverse Gegendarstellungen in GwG – info 21, 1975).

Je nach Standpunkt verwirrend oder erhellend ist durch diese Gegenstandswahl die strukturelle Identität von Forschungsgegenstand und Forschungsmethode, denn will nicht die Psychotherapieforschung den therapeutischen *Verstehensprozess verstehen*? Es zeigt sich,

durch die psychoanalytische und humanistische Psychotherapie und deren Repräsentation in der Öffentlichkeit. Ich werde weiter unten noch auf diese Tendenz bei Rogers eingehen. Buber hat dagegen diesen Widerspruch von Selbstorientierung und der Begegnung als eigentliche Selbstwerdung immer wieder betont (vgl. Buber, 1997, z.B. S. 18 & 45) und dies auch in expliziter Weise von der Ausrichtung der herkömmlichen Psychotherapie abgegrenzt (vgl. Buber, 1958).

dass die empirisch-analytische Wissenschaftstheorie eine derartige Verwandtschaftsbeziehung zwischen Forschungssubjekt und Forschungsobjekt tunlichst vermeidet, während dieses Subjekt-Objekt Verhältnis für die Geisteswissenschaften geradezu konstitutiv ist (siehe nächstes Kapitel). Das spiegelt sich dann in dem konkreten Standpunkt des Forschers wieder, denn während ein naturwissenschaftlicher Forschungsansatz den Verstehensprozess quasi von außen aus der Dritten-Person-Perspektive beobachtet und daraus rückschließend erklären will, wird ein hermeneutischer Forschungsansatz seine Erkenntnisse innerhalb der Beziehung aus der Ersten-Person-Perspektive freizulegen versuchen. Nur hierbei kommt es dann zu der strukturellen Identität von Forschungsgegenstand und Forschungsmethode, zu einer engen Verschlungenheit von therapeutischer Verstehenspraxis und deren wissenschaftlichen Untersuchung in einem.

Was von empirischer Seite her als ein Versäumnis wissenschaftlicher Gütekriterien (Objektivität bzw. Intersubjektivität, Reliabilität, Validität) empfunden wird, ist von hermeneutischer Seite aus gesehen die wünschenswerte Adäquanz von Gegenstand und Methode, bzw. das notwendige hermeneutische Verhältnis von Subjekt und Objekt, von Vorverständnis und hermeneutischer Auslegung.

Grundsätzlich gilt dieses noch zu erörternde Verhältnis für alle innerseelischen Vorgänge und deren Ausdrucksformen als Gegenstände einer verstehenden Psychologie, ist aber an dem Verstehensprozess als Forschungsgegenstand in besonderer Weise aufweisbar. Dass sich diese Arbeit um ein wissenschaftlich adäquates Verständnis des psychotherapeutischen Verstehensprozess bemüht, sprich Verstehen zu verstehen sucht, sollte letztlich keine sinnlose Wort-Verdopplung darstellen, sondern einen tiefsinnigen Zusammenhang kundtun. Ich bin der Überzeugung, dass der Verstehensprozess letztlich nur von innen heraus verstanden werden kann und das bedeutet konkret für die Psychotherapieforschung, der verstehende Therapeut und der das Verstehen untersuchende Forscher sind zwangsläufig ein und dieselbe Person. Des Weiteren scheint mir die allgemeine Reflexion des Verstehens mit einem entsprechenden Menschenbild sowie die Selbstreflektion beim konkreten Verstehensvorgang eine feste Notwendigkeit zum adäquaten Verständnis in der therapeutischen Situation zu sein. Die Objektivität im zwischenmenschlichen Verständnis kann methodisch nur durch die reflexive und selbstkritische Beleuchtung des konkreten Verstehensprozess gesichert werden.

Auch wenn dem Empathiebegriff in der humanistischen Psychotherapie immer noch eine etwas einseitige Betonung des Gefühlhaften innewohnt, wie der gängige Ausdruck

„*empfindende* Empathie“ nahe legt und damit –wie sich noch zeigen soll– die Bedingungen der Möglichkeit für echtes Verständnis fragwürdig werden, zielt die Frage nach dem Verstehen allgemein schon direkt in die zwischenmenschliche Sphäre. Empathie ist nicht ein isolierter Aspekt der zwischenmenschlichen Beziehung (als welcher er in der operationalen Definition bestimmt werden muss), sondern der wesentliche und umfassende Prozess der Beziehung überhaupt und repräsentiert daher als Gegenstand der Erörterung die besondere Seinsphäre¹³ der Beziehung.

Zusammengenommen eignet sich dieser Begriff also deshalb, weil er ein etablierter Gegenstand der Psychotherapieforschung ist und sich gleichzeitig bzw. deshalb an ihm bestens die Verkümmerng seines eigentlichen Beziehung-Ursprungs aufweisen lassen. Wird die eigentliche Sphäre von zwischenmenschlichem Verstehen aufgedeckt und damit die Notwendigkeit, diesen Prozess innerhalb der Beziehung selbstkritisch zu untersuchen, dann zeigt sich auch dessen Sonderstellung in der Wissenschaft als Methode und Gegenstand zugleich.

1.3 Hermeneutik in der Psychotherapie

Beim Verstehensprozess in der Psychotherapie werden Gestik, Mimik und Sprache als äußerer physischer Ausdruck eines inneren seelisch-geistigen Sinnzusammenhangs aufgefasst. So gesehen befindet man sich nach Dilthey (1981) auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften (bzw. einer „beschreibend-zergliedernden“ Psychologie) und Verstehen ist deren entsprechende Methode: „Sie bezeichnen die Beziehung, welche im Verstehen zwischen der äußeren Sinnerscheinung des Lebens und dem, was sie hervorbrachte, was in ihr sich äußert besteht“ (Dilthey, 1981, S. 94).

Das Wesentliche bei der Verwandtschaft des psychotherapeutischen Forschens zu den Geisteswissenschaften trotz mancher noch zu erwähnenden Unterschiede scheint mir aber vor allem die Art der Beziehung zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt zu sein. In den Naturwissenschaften sind „das Denksubjekt und die vor ihm stehenden Sinnesgegenstände voneinander getrennt“ (Gadamer, 1986, S.106). Die abstrakten Begriffe von Raum, Zeit und

¹³ Ich bitte den „aufgeklärten“ wissenschaftlichen Leser, sich an dieser Stelle nicht über metaphysisch anmutende Unbegriffe wie „Wesen“ und „Seinsweise“ zu ärgern. Deren Sinn und Notwendigkeit soll gerade im Laufe dieser Arbeit mit durchaus rationalen Mitteln eingeführt werden.

Materie, welche wir an die uns auf diese Weise „fremde“ Natur, unter Ausschaltung des lebendigen Lebenszusammenhang in dem wir stehen, herantragen, stellen nach Dilthey Hilfskonstruktionen zur Aufstellung einer gesetzmäßigen Naturordnung dar¹⁴. In den Geisteswissenschaften hingegen ist der Erkenntnisgegenstand Ausdruck eines Geistigen und somit von derselben Wesenheit wie das Erkenntnissubjekt als Geistiges. Diese grundsätzliche Wesensverwandtschaft hat die erkenntnistheoretische Bedeutung, dass hier eine Erkenntnis-methode vollkommen anderer Beschaffenheit Gültigkeit beanspruchen kann.

Ob nun das Verstehen fremder Lebensäußerungen angewiesen ist auf eine „Transposition aus der Fülle eigener Erlebnisse“ (Dilthey, 1981, S. 140) oder man die fremdpsychischen Akte „von vornherein unmittelbar zu fassen vermag“ (Scheler, 1999, S. 243), wird bei der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit für zwischenmenschliches Verständnis als ontologische bzw. anthropologische Grundlage einer jeden Psychotherapie noch zu klären sein. Es deutet jedoch m.E. auf eine Unkenntnis dieses alles entscheidenden Wechsels in dem Erkenntnisverhältnis hin, wenn selbst Wissenschaftler, die Hermeneutik als eigenständige Methode in der Psychologie anerkennen, letztlich doch nicht umhin können auf diesem Gebiet „objektive“ Wahrheitskriterien nach naturwissenschaftlichem Vorbild zu fordern¹⁵.

¹⁴ Die Frage, ob eine adäquate Wissenschaft von der Natur sich auf diese Subjekt-Objekt Beziehung beschränken kann, ist eine andere. Selbstverständlich zumindest ist sie nicht. Solange es im Altertum noch Zweck- und Formursachen in der Natur gab und Erkenntnis eine Teilhabe an deren Sein bzw. Erkenntnis im christlichen Mittelalter als ein Denken der Gedanken des Schöpfergottes aufgefasst wurde, zeigt sich dieses Subjekt-Objekt Verhältnis m.E. nicht unähnlich dem der neuzeitlichen Geisteswissenschaften. Mit der Aufklärung und der materialistischen Beschränkung auf Wirkursachen in der Natur entstand erst die heutige Form der Naturwissenschaften, deren Abstraktion des Menschen aus sinnhaften Lebenszusammenhängen wiederum die Gegenbewegung einer Rück- und Selbstbesinnung in den Geisteswissenschaften auf den Plan rief. In diesem Sinne gab es die Geisteswissenschaften schon lange bevor die spezifische Seinserschlossenheit der heutigen Naturwissenschaften (vgl. Heidegger, 2001 § 19 ff.) zur Geltung kam. Die neuzeitliche Form der Geisteswissenschaften nach Dilthey beschränkt sich scheinbar axiomatisch auf die menschliche Kultur, jede Suche nach Geist und Zwecken innerhalb Natur wird als Rückfall in den Mythos entwertet oder psychologisiert. Dass dem nicht so sein muss –und auch bei den alten Philosophen nie so war– das kann man meines Wissens im deutschen Idealismus und der Naturwissenschaft Goethes wieder finden. Dementgegen besteht Dilthey darauf, Natur könne nur konstruiert, aber nie verstanden werden, erwähnt aber gleichzeitig, dass der deutsche Idealismus mit dem Subjekt-Objekt-Verhältnis der Geisteswissenschaften über die Menschenwelt in die Natur selber hinausgreift (1981, S. 94).

¹⁵ Bestes Beispiel ist die Arbeit von Groeben (1986), die mit viel Aufwand versucht, durch eine Liberalisierung des naturwissenschaftlichen Erklärungsmodell und einer Beschneidung des hermeneutischen Erkenntniswens letzteres unter ersteres zu subsumieren („covering-law-Erklärungen bei Handlungen“). Konkret entwickelt er dann als Forschungsmethodik sein Zwei-Phasen-Modell, bei welcher die kommunikative Validierung (Innensicht, dialog-konsentheoretisches Wahrheitskriterium als hermeneutische Methode) durch eine explanative Validierung (externe Beobachtungen, objektives Wahrheitskriterium als naturwissenschaftliche Methode) überprüft werden soll. Die naturwissenschaftliche Beobachtungsperspektive erhält dabei eine „übergeordnete“ Funktion (vgl. Groeben, 1986, S. 357), d.h., sie ist auch hier die letzte Entscheidungsinstanz, wobei mir persönlich an keiner Stelle in diesem Buch wirklich einsichtig geworden ist, wie genau sich die Sinneinheiten der Verstehensmethode mit den Sinneinheiten der Beobachtungsmethode unter Führung der

Mithilfe der Philosophie Martin Bubers soll sich in dieser Arbeit noch zeigen, wie unvereinbar die naturwissenschaftliche mit der hermeneutische Methode ist, solange die naturwissenschaftliche Methode einen eigenständigen unabhängigen Geltungsanspruch besitzt und sich nicht durch die Geisteswissenschaften in das rechte Verhältnis setzen lässt¹⁶.

Der für die Psychotherapie notwendige Verstehensbegriff ist aber nicht ausgelotet, würde man es bei dieser Gemeinsamkeit mit Philosophie-, Geschichts- oder Kunstverständnis belassen. Den ersten Unterschied nennt Dilthey (S. 95 ff.) selbst, wenn er darauf hinweist, dass das Verstehen von Geistigem in den Geisteswissenschaften keinesfalls verwechselt werden sollte mit psychologischer Erkenntnis. Der Geisteswissenschaftler interessiert sich für einen vom Autor „ablösbaren Sinnzusammenhang“. Zweifellos ist der Inhalt einer Äußerung des Patienten auch wichtiger Anhaltspunkt zum zwischenmenschlichen Verstehen, der Therapeut muss aber von da aus eine ganz andere Richtung einschlagen als der reine Geisteswissenschaftler. Ihm geht es primär um die persönliche Bedeutung des Geäußerten. Während der Geisteswissenschaftler nach den inneren Gesetzen des von der Persönlichkeit abgelösten Zusammenhangs forscht und sich dabei ganz auf das Werk und seine Vernunft verlassen kann, benötigt der Therapeut den Autor der Äußerungen als leibhaftigen Gegenüber. Nur durch die Anwesenheit des Patienten, durch eine personelle Beziehung kann sich der Therapeut in die Lage versetzen, über die geäußerten Bedeutungen und Gründe¹⁷ des Patienten hinauszuforschen.

letzteren aufeinander beziehen lassen. Interessanterweise erinnert dann auch seine Methodik, wie sein Koautor Hölscher (1997) selbst bemerkt, stark an jene von Daniell Dennett, dessen funktionalistische Bewusstseinstheorie dementsprechend einen Versuch darstellt, psychische Inhalte deterministisch auf physikalische Vorgänge zu reduzieren.

¹⁶ Gadamer (1990) ist es ein Anliegen hervorzuheben, dass die neuzeitliche Selbstbesinnung der Geisteswissenschaften trotz oder gerade wegen deren Gegenüberstellung zu den Naturwissenschaften sich nicht hat lösen können aus dem naturwissenschaftlichen Dogma (vgl. Gadamer, 1990, S.12). So entspringt die Einsetzung vom Verstehen als Methode der Geisteswissenschaften diesem Dogma und legt die Auffassung nahe, es handle sich hierbei um ein Verfahren neben anderen. Hermeneutik ist aber „mehr als eine Methode der Wissenschaft oder gar die Auszeichnung einer bestimmten Gruppe von Wissenschaften. Sie meint vor allem eine natürliche Fähigkeit des Menschen“ (Gadamer, 1986, S. 301).

¹⁷ Es bestehen wissenschaftstheoretische Ansätze, dieses Gründeforschen insbesondere in der Psychoanalyse mit der Ursachenforschung der Naturwissenschaften gleichzusetzen. Um diesem naturwissenschaftlichen Vereinnahmungsversuch zuvorzukommen möchte ich zwei wesentliche Argumente für die unvereinbaren Unterschiede betonen:

-bei Handlungen nach bewussten Motiven ist die von Hume für die Kausalursachen geforderte logische Unabhängigkeit nicht gegeben. Das äußert sich letztlich in der antizipierten Vorwegnahme der Handlungswirkung, sodass die Ursache zeitlich nicht vor der Wirkung sondern die antizipierte Wirkung vor der Ursache anzusehen ist.

Das führt uns dann zu dem besonderen Verhältnis von Erkenntnisobjekt und Erkenntnisobjekt in den Sozialwissenschaften. Nicht nur dass eine Wesensverwandtschaft im geisteswissenschaftlichen Sinne besteht, die Identitäts- und Evidenzerlebnisse ermöglicht, es öffnet sich hier eine moralische Dimension, die auch erkenntnistheoretische Bedeutungen hat. Will man dem Menschen als Gegenstand der Forschung gerecht werden, darf man sich als Forscher nicht hinter der naturwissenschaftlichen Subjekt-Objekt-Trennung verbergen, sondern ist moralisch gefordert die wechselseitige Beziehung zwischen zwei Subjekten zu realisieren. Der Forscher sollte dem zu erforschenden Subjekt grundsätzlich die gleichen Fähigkeiten und Potenziale zugestehen wie sich selbst. Diese Postulierung von Kommunikationsfähigkeit, Subjektivität, Individualität, Reflexivität, Sozialität und Freiheit nennt Groeben (1997, S. 209) das „Selbstanwendungspostulat“ und erklärt dieses als „goldene Regel“ zur Schadensvermeidung gegenüber dem zu erforschenden Subjekt.

Insbesondere für den psychotherapeutischen Forscher ist es von allerhöchster Wichtigkeit zu realisieren, dass es für seinen Forschungsgegenstand im Gegensatz zu den Geisteswissenschaften einen erheblichen Unterschied macht, ob er verstanden wird oder nicht. Das fällt vor allem deshalb so ins Gewicht, weil der Patient kein fertiges Werk wie das eines Dichters ist, sondern sich im existenzialistischen Sinne in einer Entscheidungssituation befindet, auf die der Verstehensprozess einen Einfluss hat und welche das weitere Sein dieses Individuums mitbestimmen wird.

Erkenntnistheoretisch und methodisch hat das weit reichende Konsequenzen und begründet, was Groeben (1986) und noch konsequenter Sommer (1987) als die dialogische Hermeneutik bezeichnen. Auch das konsensstheoretische Wahrheitskriterium der Frankfurter Schule bekommt in diesem Zusammenhang eine erweiterte Bedeutung, denn es wäre so besehen nicht nur innerhalb eines wissenschaftlichen oder gesellschaftlichen Diskurses anwendbar, sondern in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit dem Forschungsgegenstand der Sozialwissenschaften selbst. Durch die Kommunikationsfähigkeit und Reflexivität ist das zu erforschende Subjekt unter der Voraussetzung einer entsprechenden Wahrhaftigkeit und

-bei unbewussten Motiven ließe sich schon eher von Kausalerklärungen der Handlung oder des Erlebens sprechen, jedoch lassen sich keine allgemeine Gesetze finden, die irgendeine Zukunftsprognose oder Reproduzierbarkeit dieser Ereignisse gestatten. Was ein unbewusster Konflikt in einer entsprechenden Situation auslöst, ist immer vermittelt über die konkrete Sinnstiftung eines Individuums, welche einen ganzheitlichen und hoch komplexen Vorgang darstellt, der nicht weiter zerlegbar ist, und nur im Nachhinein über das betroffene Subjekt erforscht werden kann.

Vernünftigkeit (siehe unten) in der Lage, Auskunft zu geben über seine subjektiven Zustände und Motive, die auf anderem Wege gar nicht für den Forscher erreichbar sind.

Letztlich wäre erkenntnistheoretisch noch zu berücksichtigen, dass der dialogische Verstehensprozess zweiseitig ist, denn nicht nur der Therapeut will den Patienten verstehen, sondern auch dieser macht sich ein Bild von dem Therapeuten, was wiederum für den Therapeuten bei dem Verständnis des Patienten von Bedeutung sein könnte¹⁸.

Nun kann man aber gerade in der therapeutischen Situation nicht einfach davon ausgehen, dass der Patient die Vernünftigkeit und Selbsteinsicht besitzt, über seine wahren Gedanken, Gefühle und Motive Auskunft zu geben und so adäquat vom Therapeuten verstanden werden kann. Hier gibt es zwei denkbare Ansätze als Therapeut, dennoch das zwischenmenschliche Verstehen zu gestalten. Der eine Ansatz –den ich in Anlehnung an die wissenschaftstheoretische Rekonstruktion Freuds durch Habermas (1973a, S. 267) als „Tiefenhermeneutik“ bezeichnen möchte– versucht, das mangelnde Selbstverstehen des Patienten durch die Hinzunahme von theoriespezifischen Kategorien und Begriffe wiederherzustellen. Der zweite Ansatz sieht vor, durch eine entsprechende Beziehungsqualität dem Patienten wieder einen Zugang zu seinen verdrängten und unverstandenen Anteilen zu eröffnen. Der erste Ansatz wurde von Freud und der zweite Ansatz von Rogers konsequent verfolgt.

Habermas sieht einen wesentlichen Unterschied in Freuds Tiefenhermeneutik zu Diltheys philologischer Hermeneutik darin, dass dieser sich auf den bewusst intendierten Zusammenhang richtet, der lediglich durch äußere Einflüsse verfremdet werden kann, während jener in

¹⁸ Diesen Umstand hat m.W. erstmals Laing in Bezug auf den psychotherapeutischen Prozess formuliert. Beim Verstehensprozess zwischen zwei Personen sind gegenseitige Vorstellungen vom jeweils anderen auf mindestens vier Ebenen von Bedeutung. 1. Ebene: X hat eine Vorstellung von sich, Y hat eine Vorstellung von sich. 2. Ebene: X hat eine Vorstellung von Y, Y hat eine Vorstellung von X. 3. Ebene: X hat eine Vorstellung von der Vorstellung die Y von sich selbst hat, Y hat eine Vorstellung von der Vorstellung die X von sich selbst hat. 4. Ebene: X hat eine Vorstellung von der Vorstellung die Y von X hat, Y hat eine Vorstellung von der Vorstellung die X von Y hat. Theoretisch ließe sich diese logische Verschachtelung unendlich weiterführen und ist im Sinne dieser „schlechten Unendlichkeit“ vor allem Ausdruck der verloren gegangenen Unmittelbarkeit einer Beziehung, die jeder Betroffenheit und Wirklichkeit entbehrt (vgl. hierzu Buber, 1997, S. 297).

Wer diese abstrakte Form auf konkrete Anwendungen bezieht wird schnell erkennen, dass überall wo eine Beziehung die ideale Unmittelbarkeit entbehrt –und das gilt insbesondere für die Seite des Patienten in der psychotherapeutischen Situation, da psychische Erkrankung auch häufig mit einer Form der Beziehungsstörung einhergeht (oder gar als solche aufgefasst werden kann, vgl. Buber, 1997, S. 132)– diese vier Ebenen zu reflektieren durchaus bedeutsam ist. Interessant ist in diesem Zusammenhang insbesondere Laings Vorschlag zur Einführung von zwei Kriterien für zwischenmenschliches Verstehen bzw. geistige Gesundheit: „a) Ich erkenne den anderen als die Person, für die er sich selbst hält“ b) Er erkennt mich als die Person, für die ich mich selbst halte“ (Laing, 1994, S. 43).

der therapeutischen Deutung von einer grundsätzlichen Diskrepanz zwischen Äußerungen und Erleben bzw. zwischen bewusstem und unbewusstem Erleben ausgeht und sich für deren innere Störungen per se interessiert (vgl. Habermas, 1973, S. 265 ff.). Der Therapeut will diese internen Störungen der Kommunikation des von sich selbst entfremdeten Patienten verstehen.

Das Problem, vor dem wir bei dem tiefenhermeneutischen Verstehensprozess stehen, ist die Frage nach dem Woher der Erkenntnisbegriffe, denn offensichtlich kann der Patient selbst sie uns aufgrund seiner Diskrepanzen zwischen Sprachäußerungen, Handeln und Erleben nicht liefern¹⁹. Will der Psychotherapeut die Gründe einer Handlung oder die Widersprüchlichkeiten des Patienten verstehen, kann er sich demnach nicht auf Äußerungen des Patienten beschränken. Er muss eigene Erkenntnisbegriffe an ihn herantragen und es stellt sich damit die Frage nach deren Gültigkeit bzw. deren Wahrheitskriterium.

Bei Habermas bzw. Freud wird der Analytiker zu einem „Instrument der Erkenntnis“, durch dessen Anleitung (hypothetisch vorgeschlagene Konstrukte & Inszenierung) der Patient quasi mit sich selbst kommuniziert und so seine Selbstentfremdung aufhebt (vgl. Habermas, 1973a, S. 279 ff.). Das therapeutische Verstehen als Erkenntnisverfahren ist zugleich Selbstreflexion des Patienten²⁰ und führt durch die Aufhebung der Selbstentfremdung und die Fähigkeit zur zwischenmenschlichen Selbstmitteilung zur Verantwortung und Bewältigung der eigenen Konflikte²¹. In diesem Sinne fallen Erkenntnis und Interesse als Merkmal einer emanzipatorischen Forschungsausrichtung zusammen.

Dadurch tritt aber m.E. die Person des Therapeuten als Gegenüber soweit in den Hintergrund, dass zum einen auf die Wirksamkeit einer personellen Begegnung verzichtet werden muss und zum anderen das erkenntnistheoretische Problem entsteht, dass nicht mehr auszumachen ist, welche Inhalte bei der biografischen (Re-)Konstruktion vom Therapeuten

¹⁹ Vgl. hierzu die Kategorie „Tun“ bei Groeben, welche bestimmt ist durch ein „Auseinanderfallen von subjektiver Intention und objektiver Motivation“ (1986, S. 167). Auch Groeben sieht hier das Gebiet der Tiefenhermeneutik und den wesentlichen Unterschied zu seinem Handlungsbegriff (vgl. Groeben, 1986, S. 176 ff.), der eben dadurch sich auszeichnet, dass der Handelnde sich seiner Intentionen bewusst ist.

²⁰ Zitat: „der vom Arzt induzierte Erkenntnisvorgang des Patienten ist als Selbstreflexion zu betrachten“ (Habermas, 1973a, S. 284).

²¹ Zitat: „die Bewegung der Reflexion, die einen Zustand in den anderen transformiert, die eigentümlich emanzipative Anstrengung der Kritik, die den pathologischen Zustand des Zwangs und der Selbsttäuschung transformiert in den Zustand des aufgehobenen Konflikts und der Versöhnung mit der exkommunizierten Sprache...“ (Habermas, 1973a, S. 300).

stammen und welche vom Patienten. Versteht sich der Therapeut als bloßes Erkenntnisinstrument, erhalten seine Interpretationen deshalb einen sehr suggestiven Charakter, weil sie die Möglichkeit einer subjektiven Verzerrung durch den Therapeuten von vornherein ausschließen. Erschwerend hinzukommt, dass der Therapeut dabei zudem die Adäquanz seiner psychoanalytischen Konstrukte voraussetzt.

Somit gerät man aber bei der Frage nach dem Woher der Erkenntnisbegriffe in den berüchtigten hermeneutischen Zirkel. Der Vorwurf, dass der Analytiker nur findet, was er vorher selbst hineingelegt hat und es keinerlei objektive Wahrheitskriterien zur Aufhebung dieses Circulus vitiosus gibt, ist altbekannt und wird gerne von den empirisch orientierten Wissenschaftstheoretikern gegen die Hermeneutik ins Feld geführt. Habermas (1973a, S. 282) betont zwar „erst die Erinnerung des Patienten entscheidet über die Triftigkeit der Konstruktion“, die Frage aber bleibt doch, wie denn gerade bei einer Person, deren Selbstkenntnis erheblich eingeschränkt ist, über Selbst und Fremddanteile entschieden werden kann.

Habermas macht dazu mit der Charakterisierung einer „idealen Sprechsituation“ einen m.E. auf dieses Problem bedingt übertragbaren Vorschlag (vgl. Groeben, 1986, S. 178 ff.). Wesentliches Element dieses anzustrebenden Ideals zur dialogkonsensstheoretischen Validierung von Interpretationen sei jedoch eine gewisse Gleich- und Gegenüberstellung der Gesprächspartner. So sollten alle Teilnehmer eines Diskurses die gleichen Möglichkeiten zur Kommunikation haben und es sind nur Sprecher zugelassen, die als Handelnde gleiche Chancen haben, repräsentative und regulative Sprechakte zu verwenden. Diese Situation ist aber nicht nur „kontrafaktisch“ für die therapeutische Situation, sondern vor allem als regulative Zielidee mit der psychoanalytischen Therapeut-Patienten-Beziehung grundsätzlich nicht vereinbar.

Es wäre ignorant, den grundsätzlichen existenziellen Unterschied zwischen Therapeut und Klient nicht anzuerkennen. Der eine bekommt Geld und vertritt Kompetenz, der andere zahlt Geld, weil er Hilfe braucht. Der Verstehensvorgang selbst konzentriert sich dann auch auf den Patienten, wobei meist davon ausgegangen wird, dass der Therapeut größere Verstehenskompetenzen besitzt als der Patient. Von einer Gleichstellung kann also auf dieser äußeren Ebene keine Rede sein, jedoch meine ich, dass eine *persönliche* Beziehung zwischen Therapeut und Klient zu einer Gleichstellung auf tieferer Ebene führen könnte. Wenn sich der Therapeut nicht hinter der Rolle des Fachmanns versteckt, der ein Symptom behandelt,

sondern sich in persönlicher Weise auf den Patienten einlässt, d.h. sich als Person zeigt und die Person des Patienten anspricht, liegt darin eine gewisse Gleichwertigkeit.

Es soll sich noch zeigen, dass bei Rogers im Gegensatz zu den meisten psychotherapeutischen Schulen genau diese personelle Begegnung im Zentrum steht und er mithilfe dieser Beziehungswirklichkeit erst die Voraussetzungen für eine dialogisch-hermeneutische Validierung der therapeutischen Interpretationen durch den Patienten schafft, wie sie nicht nur in der Psychoanalyse, sondern in fast allen Therapieformen m.E. fehlen. Ob überhaupt und auf welche Weise eine Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung zwischen Therapeut und Patient faktisch bestehen, bleibt fragwürdig (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R., 1992) und wird auch später noch zu erörtern sein, wichtig an dieser Stelle ist aber, dass Rogers' Therapie im Gegensatz zur allgemeinen Psychotherapie ganz auf dieses Ideal ausgerichtet ist.

1.4 Empathie in der Gesprächspsychotherapie

Kein Psychotherapeut wird die zwingende Notwendigkeit des zwischenmenschlichen Verstehens in einem jeden therapeutischen Prozess bestreiten. Die Frage ist jedoch, wie umfassend und tief dieser Begriff gedacht wird und was er in Abhängigkeit davon für einen Stellenwert in Theorie und Ausbildung der Therapeuten erhält. Der Empathiebegriff spiegelt das denkwürdige Missverhältnis von Theorie und Praxis bzw. Feld und Nische in der Psychotherapieforschung wieder. Menschsein ist wesentlich In-Beziehung-Sein und deren zentraler Prozess ist das Bemühen um das Verständnis des Anderen. Die Unterbeleuchtung des Empathiebegriffs in der Psychotherapie und dessen mangelnde Kultivierung lassen den Menschen bzw. den Gegenüber als Gegenstand der Forschung im Dunkeln. Die Gesprächspsychotherapie hat nun diese dunkle Nische zu ihrem Hauptfeld gemacht, sie konzentriert sich ganz auf die therapeutische Beziehung selbst²².

Ihre Besonderheit liegt in der These, dass die Verwirklichung einer bestimmten, genau beschreibbaren Beziehungsqualität eine hinreichende Bedingung sei, um bei dem Patienten²³

²² Das gilt auf andere Weise natürlich auch für die Psychoanalyse mit ihrem Modell von Übertragung und Gegenübertragung.

²³ Ich werde den Patienten trotz der gesprächspsychotherapeutischen Bezeichnungen wie „Klient“ oder gar „Gesprächspartner“ „Patient“ nennen. Der Grund ist der gleiche, weshalb hier keine weiblichen Nominalendungen aufgeführt werden (political correct wäre: Klient/in). Solcherlei Verbalbekundungen werden schnell in Anspruch genommen und sind nicht viel Wert, wenn sie nicht von Theorie und Praxis getragen werden.

einen heilsamen Prozess auszulösen (Rogers, 1957). Das gesamte erkannte Potenzial von Beziehung und deren hohes Ideal liegen in dieser Aussage verborgen. Es soll anhand Rogers' Theorie gezeigt werden, dass der Verstehensprozess alle Beziehungsmerkmale beinhaltet und dass deshalb Rogers' Theorieentwicklung auch als eine Entwicklung seines Empathiebegriffs sinnvoll aufgefasst werden kann. Ob die therapeutische Beziehung dem Patienten hilft und eine Persönlichkeitsentwicklung fördert, entscheidet maßgeblich der Prozess des Verstehens.

Gleichzeitig hat Rogers aber die Saat gestreut für die größten Missverständnisse seiner eigenen Theorie, deren verführerische Früchte nach meiner Einschätzung letztlich zu einer Abkehr der wissenschaftlich orientierten Gesprächspsychotherapie von der besonderen ursprünglichen Qualität der rogerianischen Beziehungsauffassung führte. Diese Saat liegt in seiner dem naturwissenschaftlichen Dogma verpflichteten Übernahme und Handhabung von Theorien. Rogers definierte nicht nur die Beziehungsqualität in möglichst voneinander isolierten Aspekten genau und verhaltensnah, er machte auch gleich Vorschläge zu verschiedenen operationalen Definitionen, insbesondere für den Empathie-Begriff: „and thus determine, from a hard-boiled research point of view, whether the condition does, or does not exist“ (Rogers, 1957, S. 96).

Schon allein die Darstellung der Beziehungsqualität durch Rogers in die geschiedenen, scheinbar unabhängigen „Kriterien“ Authentizität, Wertschätzung und Empathie verdunkelt das eigentliche Phänomen im Dienste der daran anknüpfenden Operationalisierungen. Wie man an Rogers' genaueren Phänomenbeschreibungen und deren gedanklicher Vertiefung (durch Buber) finden kann, durchdringen sich nämlich diese Beziehungsaspekte als Phänomen und setzen sich gegenseitig voraus, sodass sie in solch isolierten Definitionen ihren tieferen Sinn einbüßen müssen (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 97 ff.). Das ist der Preis für den Eintritt zur Spielbühne der „scientific community“²⁴ und die verführerische Frucht, an der die

Werden sie nicht verwendet, ist entweder ein Medium der Täuschung weggefallen oder Theorie und Praxis stehen für sich selbst, ohne auf ein Aushängeschild angewiesen zu sein. Es wird sich auch noch zeigen, dass Rogers die Tendenz hatte, zur Abgrenzung vom herkömmlichen Patientenbild zu ausschließlich die Gegenseitigkeit der therapeutischen Allianz zu betonen und mit dieser Missachtung der nicht zu verleugnenden, grundsätzlich verschiedenen existenziellen Situation von Therapeut und Klient dem Patienten nicht ganz gerecht wird (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R., 1960).

²⁴ Zitat: „Dass er [Rogers] 1940 von der akademischen Welt anerkannt und Professor in Ohio wurde, hat damit zu tun, dass er das herrschende Wissenschaftsverständnis der Psychologie übernommen hatte. Im Unterschied zu den anderen Vertretern der Humanistischen Psychologie ist er [] ein Fachmann für Empirie und Statistik“ (Quitmann, 1996, S. 185).

Forscher wie die Fliegen kleben bleiben, ist die Aufnahme und Anerkennung durch die herrschenden Wissenschaftsinstitutionen²⁵.

In dieser Arbeit sollen die erfahrungsbegründeten Elemente aus Rogers' Theorie mithilfe von Buber anthropologisch fundiert werden und Rogers' dogmatisch übernommener Auffassung von Wissenschaftlichkeit gegenübergestellt werden. Dann zeigt sich, was ich in Anlehnung an Habermas (1973) Rogers' „szientistisches Selbstmissverständnis“ nennen möchte. In diesem hat m.E. das gravierende Bedeutungsgefälle von Empathie als hohes Ideal zur Verwirklichung einer Seinsweise und eigentlichen Menschwerdung bis zur bloßen Technik der Spiegelung von Verbaläußerungen seinen Ursprung.

²⁵ Die Bedeutung solcher sozialer und machtpolitischer Einflüsse auf die Entstehung von wissenschaftlichen Theorien wurde erstmals von Kuhn hervorgehoben. Das herrschende Paradigma bestimmt durch eine kleine elitäre Schar an Wissenschaftler, die sich durch gegenseitiges Zitieren, durch die Mitgliedschaft in Fachgesellschaften und Empfehlungen zur Lehrstuhlbesetzung in der science community behaupten, wird implizit über Lehrbücher und Lehrstühle vermittelt. Diese Gleichschaltung zementiert dann in der Ausbildung das herrschende Paradigma zum alleinigen Wissenschaftsanspruch (vgl. Kuhn, 1976, S. 187 ff.). Die Wissenschaftsentwicklung wird so gesehen unter der Beachtung der Inkommensurabilität von verschiedenen Paradigmen (vgl. Kuhn, 1976, S. 159 ff.) eher zu einem Phänomen der Massenpsychologie als das sie durch rationalen Diskurs eine aproximative Wirklichkeitsannäherung oder Gegenstandsadäquanz fördert.

2 Die Gesprächspsychotherapie nach Carl Rogers

„Es handelt sich um das Verlangen, eine Person zu treffen und nicht «nun möchte ich helfen». Ich meine, dass ich aus meiner Erfahrung gelernt habe, dass Hilfe erfolgt, wenn es uns gelingt, einander zu begegnen“.

Carl Rogers aus Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 192 f.

„Ich gehe die Beziehung nicht als Wissenschaftler ein, nicht als Arzt, der richtig diagnostizieren und heilen kann, sondern als Mensch, der sich auf eine persönliche Beziehung einlässt. Wenn ich den Klienten nur als Objekt sehe, wird er immer mehr zum Objekt“.

Carl Rogers, 1989h, S. 199

Dieses Kapitel kann sich nicht darauf beschränken, die besondere Beziehungsqualität nach Rogers lediglich anhand des Empathiebegriffs zu charakterisieren. Vielmehr muss umgekehrt dieser im Rahmen Rogers` gesamter Theorie der Beziehung eingeführt und herausgearbeitet werden, damit dessen umfassende Bedeutung und daraus folgend die Repräsentation des zentralen Beziehungsgeschehens durch den Verstehensprozess erkennbar wird.

Rogers hat sich mit der Betonung der Gefühlsebene beim Verstehensprozess ausdrücklich abgegrenzt von allen distanzierenden, reduzierenden und intellektuell deutenden Auffassungen (Rogers, 1991, S. 236)²⁶. Für Rogers gewährleistet das *Einfühlen*, d.h. den Anderen in seinem Gefühlsleben zu begleiten, die Person als Ganzes in den Blick zu bekommen. Wie man an seinen zahlreichen Beispielen für empathische Gesprächsführung deutlich sehen kann (z.B. Rogers, 1991a, S. 194 ff.), interessierten hierbei fast gar nicht die existenzielle Situation oder die konkreten Gedanken, Ziele und Ideale seiner Patienten. Wenn diese Thema wurden,

²⁶ Ein Erbe der humanistischen Therapieszene (Psychodrama, Gestalttherapie, Gesprächspsychotherapie) von der Psychoanalyse scheint mir das Misstrauen gegenüber dem Denken. Diesem haftet immer der Beigeschmack an, bloße intellektuelle Sublimierung, wenn nicht gar Verdrängung der eigentlichen organismischen Bedürfnisse zu sein.

lag Rogers' Aufmerksamkeit wohl eher bei den begleitenden Gefühlen und organismischen Bedürfnissen. Hierin sehe ich eine erheblich verengte Perspektive auf das, was den anderen als Person ausmacht. Warum Rogers mit der Absicht, die Person in den Mittelpunkt der Wirklichkeit zu bekommen, beim Verstehensprozess fast ausschließlich auf das Verständnis „*organismischer* Wertungsprozesse“ abhebt und dieses in erster Linie als Anteilnahme versteht, ist innig verbunden mit seinem naturalistischen Menschenbild (Konzept der natürlichen Selbstaktualisierung, siehe unten).

Es deutet sich somit an, dass man der Frage nach dem zwischenmenschlichen Verständnis nicht ernsthaft gerecht wird, ohne das zugrunde liegende Menschenbild, d.h., die Annahmen bezüglich des zu verstehenden Gegenstands, zu berücksichtigen.

Eine Ursache für die Verflachung des Empathiebegriffs in der Psychologie liegt in diesem Zusammenhang in dem heute noch –trotz gründlicher Widerlegung– herrschendem Dogma des Werturteilsfreiheitspostulats (siehe hierzu Albert in Adorno, 1993, S. 211 ff.). Dieses gestattet dem Forscher im Dienste der Objektivität nicht, sich auch aus wohlüberlegten Gründen zu einem Menschenbild zu bekennen, welches er ohnehin nicht umgehen kann (vgl. Groeben, 1986, S. 49 ff.). Die so nicht erkannte Zwangsläufigkeit normativer Voraussetzungen in der Forschung führt dann zu einer Unterbelichtung und Verkümmern des implizit bestehenden Menschenbildes²⁷, in deren Abhängigkeit der darin gründende Empathiebegriff am eigentlichen (emanzipatorischen) Interesse des Menschen scheitern muss.

Die andere damit im Zusammenhang stehende Ursache für die Verkümmern des Empathiebegriffs liegt am dogmatischen Festhalten der durch die empirisch analytischen Wissenschaftstheorie vorgeschriebenen Methoden und der entsprechenden Auffassung der theoretischen Begriffe als bloße wissenschaftliche „Konstrukte“, die grundsätzlich durch empirische Überprüfung²⁸ erst ihre Gültigkeit erhalten (bzw. dem in diesem Zusammenhang stehenden Operationalismus). Diese Wissenschaftsauffassung geht zurück auf das Zwei-

²⁷ Grundsätzlich hat Rogers die Notwendigkeit der Explizierung des zugrunde liegenden Menschenbildes im wissenschaftlichen Diskurs erkannt und dementsprechend deutlich gemacht (insbesondere Rogers, 1974; Rogers, 1989e; Rogers, 1989f; Rogers, 1989g; Rogers, 1989h; Rogers, 1980c).

²⁸ Rogers' Motivation hierzu möchte ich aber in Ehren halten: Die Betonung seiner Theorie als Konstrukt brachte vor allem seine vorbildhafte selbstkritische Offenheit zu Ausdruck. Nach Rogers sollte eine Theorie niemals zum Dogma erhoben werden (vgl. Rogers, 1959, S. 190 f.) und sich immer in einem natürlichen Prozess der Veränderung befinden, wie er es selbst vollzogen hat. Weil er sich der Gefahr des subjektiven und ideologischen Absolutheitsanspruchs bewusst war, waren für ihn „operational definitions, experimental method, mathematical proof – the *best way of avoiding self-deception*“ (Rogers, 1959, S. 191 f.; Hervorhebung M. R.).

Sprachen-Modell nach Carnap, welches zwar durch die Widerlegung seiner Grundannahme einer theorieunabhängigen Beobachtungssprache durch Popper, Kuhn und Feyerabend mehrfach liberalisiert wurde (vgl. Groeben, 1986, S. 87 ff.), aber innerhalb der Psychologie nach wie vor grundsätzlich nicht verlassen werden darf, ohne damit auch gleichzeitig den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit aufgeben zu müssen. Weder die Konstruktauffassung auf theoriesprachlicher Ebene noch das festgesetzte empirische Sinnkriterium (Carnap) bzw. Abgrenzungskriterium (Popper) auf beobachtungssprachlicher Ebene können aber m.E. auf die aus Rogers' klinischer Erfahrung entwickelte Theorie angemessen angewendet werden. Dieses wird sich am Problem der operationalen Definition des aus der zwischenmenschlichen Erfahrung gewonnenen Empathiebegriffs und an der Frage nach dessen Konstruktvalidität zeigen.

In diesem Sinne gilt es anhand Rogers' Texten nachzuweisen, dass die Empathie nur Sinn macht, wenn man sie als einen ganzheitlichen und repräsentativen Prozess der therapeutischen Beziehung versteht und nicht der für die Operationalisierung bestehenden Bedingung einer extrem partiellen, auf Beobachtungskriterien hin angelegten Definition folgt. Es soll gezeigt werden, dass Empathie als zwischenmenschlicher Prozess die Beziehungsaspekte der Authentizität (Kongruenz) und Wertschätzung (Annahme) umfasst.

Die Empathie ist aber nicht nur das Verstehen der Erlebnisinhalte des Patienten und Ausdruck der konkreten therapeutischen Beziehung, sondern war die genuine Methode Rogers' zur Entwicklung seiner Gesprächspsychotherapietheorie. Der Empathiebegriff als Aspekt der Gesprächspsychotherapie-Theorie ging aus Rogers' empathisch-klinischer Forschung hervor. In diesem Sinne sind bei der Empathieforschung Forschungsgegenstand und -methode wesensverwandt. Die naturwissenschaftlich orientierte Psychotherapieforschung erkennt aber die Empathie nicht als Methode an und versucht durch Operationalisierungen die Empathie auf eine empirisch beobachtbare Ebene zu zerren.

Wenn man Rogers' Beschreibungen einer wünschenswerten therapeutischen Beziehungsqualität und deren Verstehensprozess genauer beleuchtet, lässt sich stattdessen darin eine Heuristik finden, die auch als Vorbild für ein neues, dem Gegenstand der Psychotherapieforschung angemesseneres Wissenschaftsparadigma dienen könnte. Deswegen vertrete ich die Auffassung, dass die Theorie, welche Rogers auf diese Weise aus der eigenen klinischen Erfahrung gewonnen hat, per se schon eine Gültigkeit besitzt und nicht erst auf die

naturwissenschaftliche Beweisführung angewiesen ist, bzw. vielmehr durch diese gar nicht bewiesen werden kann.

Der Leser wird bei der folgenden theoretischen Ausarbeitung von Rogers' Theorie an den entsprechenden Stellen auf diesen Wirklichkeitscharakter zentraler Begriffe hingewiesen werden. Das durch die Empathie geleitete, erfahrungsorientierte Forschen steht mit seinen anthropologischen Implikationen bei Rogers m.E. völlig unvermittelt und widersprüchlich neben den aus der Naturwissenschaft dogmatisch übernommenen Vorgaben in Bezug auf das Menschenbild und den operationalen Definitionen²⁹. Die strenge Unterscheidung dieser zwei Wissensqualitäten mit ihren grundsätzlich verschiedenen Ansätzen in Rogers' Theorie ist für den Verstehensbegriff nicht unerheblich. Die empathische Forschung Rogers' führte ihn zu einer zunehmenden Vertiefung seines Empathiebegriffs und uns ist durch die Reflexion der anthropologischen Voraussetzungen einer solch verstehenden Forschungspraxis ein wichtiger Weg zur Weiterführung seiner Theorie geebnet. Andererseits hat die dogmatische Übernahme naturwissenschaftlicher Kriterien und anthropologischer Implikationen durch ihre dem Verstehen wesensfremde Haltung mit innerer Notwendigkeit zu einer Verflachung von Rogers' Erfahrungswerten, insbesondere der Empathie geführt.

Es ist also zum Verständnis des Empathiebegriffs und seiner Verkümmerng notwendig, Rogers' übernommenes Menschenbild und seine angewandten Forschungsmethoden kritisch zu hinterfragen und von seiner genuinen Erkenntnis und dessen anthropologischen Implikationen abzugrenzen. Der konstitutive Zusammenhang von Menschenbild, Theorie und Methode ist der Grund, warum in dieser Arbeit den philosophischen und normativen Anschauungen der vorgestellten Positionen nachgegangen werden muss³⁰.

²⁹ Diesen grundsätzlichen Widerspruch zwischen Rogers' Praxis und der analytischen Wissenschaftstheorie hat er selbst gesehen und als sein selbst so benanntes „Doppelleben“ (Rogers, 1989h, S. 197) vollzogen. Er ist jedoch im Rahmen der Anerkennung seiner Wissenschaftlichkeit vor dessen letzten Konsequenzen zurückgeschreckt und hat stattdessen eine für mich nicht vernünftig nachvollziehbare „Integration“ (Rogers, 1989h) beider Positionen angestrebt, die auch heute noch den empirisch orientierten Gesprächspsychotherapeuten die Abkehr von Rogers' ursprünglicher Gesinnung ermöglicht und dennoch die Berufung auf ihn nicht verhindert.

³⁰ Schließlich ist auch die Ausarbeitung des Menschenbilds und eines entsprechenden Gesellschaftsbegriffs ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen der hier kritisierten, herkömmlichen Wissenschaftsauffassung in der Psychologie und einer humanistischen Psychologie wie sie zumindest in der Gesinnung durch Rogers vertreten wird.

2.1 Die therapeutische Beziehung

Bei der folgenden Darstellung von Rogers' Theorie soll das zentrale Thema des Verstehens nicht aus den Augen verloren werden, sondern die Rechtfertigung solch weitgreifender Betrachtungen muss sich vielmehr an seiner Bedeutung für den Verstehensbegriff messen und zu dessen Vertiefung führen. Ziel dieses Kapitels ist aufzuzeigen, dass der Verstehensprozess und seine wissenschaftliche Untersuchung ohne die Klärung der folgenden Themen gar nicht aufgedeckt werden kann, weil er äußerst eng mit diesen verwoben ist. Warum der Verstehensprozess die therapeutische Beziehung so umfassend repräsentiert, was seine Bedeutung, sein Gegenstand und seine Aufgabe ist und wie er sich untersuchen lässt, das wird sich uns erst erschließen, wenn anhand Rogers' therapeutischer Haltung, seiner Störungstheorie und seiner spezifischen Vorstellung von Persönlichkeitsentwicklung die anthropologischen Implikationen herausgearbeitet werden um sie dann seinem naturwissenschaftlichen Menschenbild entgegen zu stellen.

2.1.1 Wandel der therapeutischen Haltung

In der Art und Weise, wie der Therapeut (bzw. der Forscher) seinem Patienten gegenübertritt, wenn er sich fragt, wie er einen Menschen behandeln, heilen oder verändern kann, befinden sich zwangsläufig implizite Menschenbildannahmen und damit verbunden eine bestimmte Haltung dem Patienten gegenüber. In der herkömmlichen Psychotherapie³¹

³¹ Indem ich mich auf die beiden großen Vertreter innerhalb einer bunten Schar von Therapieschulen beschränke, folge ich der bekannten Einteilung, nach der die humanistische Psychotherapie als die dritte große Kraft neben der Psychoanalyse und der Verhaltenstherapie (Behaviorismus) bezeichnet wird (siehe hierzu z.B. Quitmann 1996, S. 3). Wahrscheinlich würde kein Vertreter der Psychoanalyse und Verhaltenstherapie die folgende Beschreibung seines therapeutischen Handelns nicht als zumindest tendenziös vereinfachend ablehnen. Viele sicherlich zurecht (vor allem innerhalb der wesentlich selbstreflektierteren Psychoanalyse), es muss aber betont werden, dass m.E. sehr häufig ein unreflektierter Eklektizismus in der Selbstrepräsentation psychotherapeutischer Modelle (vor allem der heutigen kognitiven oder integrativen Verhaltenstherapie) auftritt, dessen wahres Gesicht trotz der Verbalbekundung zu Begriffen wie Selbstbestimmung, Klärungsarbeit und Freiheit m.E. eher in dieser folgenden Beschreibung zu finden ist.

Keine Frage, dass beim einzelnen praktizierende Therapeut dieser Fraktion durchaus innerhalb seiner therapeutischen Beziehung Momente der Menschlichkeit aufleuchten, die nicht durch das naturwissenschaftlich-mechanistische Menschenbild verdunkelt sind, aber die Theorie und Wissenschaft –und darum geht es hier– kultiviert nicht diese Momente, sondern verstellt sie paradigmatisch. Es sollte keinesfalls der Eindruck entstehen, es ginge in dieser entschieden vorgetragenen Kritik an der herkömmlichen Psychotherapie um eine Absprache menschlicher Qualitäten bei den Vertretern derselbigen. Es ist nur so, dass ich vermute, dass aufgrund der fehlenden kritischen Distanz zu den „entfremdenden“ Theorien und dem damit verbundenen

herrscht die Vorstellung von einem Fachmann, der einem spezifischen Organismus bzw. seelischen Funktionen gegenübersteht und diese in ihren Bestandteilen möglichst objektiv, d.h. unter Absehung seiner eigenen Person, analysiert. Der Fachmann weiß, wie ein normales oder vielmehr unnormales Verhalten aussieht und ist in der Lage zu erkennen, ob dieser Norm entsprochen wird oder nicht³². Gesundheit wird defizitär über das Ausbleiben von Störungen bestimmt und das meint ein Nicht-Versagen in den vorgegebenen gesellschaftlichen Strukturen und Funktionen³³.

Dazu steht ihm ein diagnostisches Instrumentarium, von der Beschreibung verhaltensnaher Kriterien zur Klassifikation psychischer Störungen nach dem ICD-10 bis zu diversen diagnostischen Testverfahren, zur Verfügung. Als Norm definiert werden diese Klassifikationen entweder quantitativ, also im Vergleich mit der Mehrheit (mit mehr oder weniger repräsentativen Stichproben), oder funktionell, nämlich inwieweit der Organismus in seinem bestehenden Umfeld funktioniert. Abweichungen werden mit einer Begrifflichkeit etikettiert, die tunlichst jedes Konzept eines einheitlichen Ganzen oder der seelischen Gesundheit im Dienste der scheinbaren Wertneutralität meiden muss. Heraus kommt dabei ein Fachvokabular, das den Menschen in einer Weise verbal zersplittert, wie es zwar häufig dem

Mangel an Selbstreflexion im Spezifischen eine Spaltung zwischen Psychotherapiepraxis und -forschung bzw. im Allgemeinen eine Spaltung zwischen dem existenziellen Erleben der Menschen und den wissenschaftlichen Theorien eingetreten ist.

³² Bis auf einige Konzepte in der humanistischen Psychotherapie (Selbstaktualisierung bei Rogers, Selbstverwirklichung bei Bühler oder Maslow und Sinnfindung bei Frankl; siehe hierzu Quitmann, 1996) und der Salutogenese nach Antonovsky (1987) ist mir kein Ansatz bekannt, bei dem versucht wird, seelische Gesundheit positiv zu bestimmen und nicht über das Fehlen von abnormalen oder dysfunktionellem Verhalten abzuleiten (siehe hierzu auch Rogers, 1980b, S. 160 ff.).

Bedeutsam ist bei diesen positiven Ansätzen, dass es sich nicht um eine statische Definition von seelischer Gesundheit handelt, sondern um ein anzustrebendes Ideal, bei dessen prozessualer Verwirklichung sich der Einzelne in der Gemeinschaft aller Menschen wieder finden kann (konkret realisiert in den von Rogers initiierten Encounter-Gruppen). Krankheit wird zur Chance, Entwicklungsprozesse selber zu gestalten, deren Kultur aber ebenso eine allgemein menschliche Aufgabe der Gemeinschaft ist. So ist es auch nicht verwunderlich, dass diese Ideale bei den meisten ihrer Vertreter immer auch eine pädagogische und gesellschaftlich-politische Dimension hatten. Für Rogers und Buber war gerade die Frage der seelischen Gesundheit nicht loszulösen von der Utopie einer besseren Gesellschaftsform auf der Grundlage einer neuen Begegnungskultur. Wie stark nun dieser Entwicklungsprozess als ein natürlicher Reifungsprozess unter entsprechenden Umweltbedingungen oder als eine notwendige existentielle Willensentscheidung auch gegen tendenziöse Aspekte der eigenen Natur gesehen wird, macht dann den feinen Unterschied innerhalb dieser Ansätze.

³³ Das gilt für die Psychoanalyse, sofern sie sich auch als Gesellschaftskritik versteht, nur bedingt (m. W. hatte Freud und die deutsche Psychoanalyse vor dem zweiten Weltkrieg noch durchaus etwaige Ambitionen, die heute allerdings kaum noch aufzufinden sind). Wie wenig die heutige Psychoanalyse auf die Veränderung der existenziellen und sozialen Lebensführung abzielt, zeigt Buber in seinem Aufsatz „Schuld und Schuldgefühle“ (1958).

ungesunden Selbstbild des Betroffenen entspricht, aber m.E. nur wenig dienlich zur Integration und Ganzheit des Patienten sein kann³⁴.

Außer in den vorgeschriebenen Ritualen zur Begründung von Kostenübernahme durch die Krankenkasse hat die klassifikatorische Diagnose ihre Funktion vor allem in der kasuistischen Indikationsstellung. Der Fachmann stellt demnach objektivierend eine genaue Diagnose³⁵ und kann daraus die entsprechenden Interventionen zur Behebung des dysfunktionalen Verhaltens ableiten, denn in der defizitären Diagnosebestimmung über einen normativen Maßstab ist das Therapieziel bereits enthalten. Die Zuordnung von Diagnose und Indikation ist, wie im Fall der Psychoanalyse, bestimmt durch eine therapiespezifische explizite Störungstheorie oder, wie in der Verhaltenstherapie, durch die „neuesten wissenschaftlichen Erkenntnisse“, die nach dem Modell des Laborexperiments gewonnen wurden (vgl. Fäh, M. & Fischer, G., 1998, S. 18 ff.) und ihre theoretischen Implikationen nicht explizieren.

Möglich ist so eine klassifikatorische Zuordnung nur auf der Grundannahme, dass es allgemeine Gesetze gibt, nach denen alle psychischen Störungen entstehen und auch behoben werden können. Der Individualität wird dabei keine eigene Gesetzmäßigkeit zugestanden, das Individuelle ergibt sich aus der spezifischen Konstellation von Beziehungsgeschichte bzw.

³⁴ Diesen Zusammenhang zwischen dem Menschenbild, den gesellschaftlichen Strukturen und der daraus hervorgehenden Psychotherapie mit der Persönlichkeitsstruktur der seelisch kranken Person hat Ronald D. Laing (1994) eindrucksvoll in seiner Beschreibung der schizoïden Persönlichkeit dargestellt. Laing findet die innere Logik der schizophrener Wirklichkeit wieder in den gesellschaftlichen Strukturen, den zwischenmenschlichen Beziehungen, dem Denken und dem Leibverhältnis des heutigen Menschen unserer Kultur. Insbesondere hat diese schizoïde Struktur eine Entsprechung in dem psychiatrischen Fachvokabular, das aber gerade dadurch Heilung nicht fördert, weil man die existenzielle Spaltung überhaupt nicht verstehen und ändern kann ohne ein Konzept von Ganzheit, das sich in der therapeutischen Fachsprache niederschlagen muss (vgl. Laing, 1994, S. 21).

³⁵ Diagnose und Indikation sind bei Verhaltenstherapie und Psychoanalyse denkbar verschieden. In der Verhaltenstherapie wird im Vorfeld eine Diagnose gestellt, aus der sich Ist- und Soll-Zustand ableiten und die entsprechenden Mittel (Indikationen) zum Erreichen des Soll-Zustandes eingesetzt werden können. Verbal betont die Verhaltenstherapie das „sukzessive Erarbeiten“ (Bartling, 1998, S. 82) von Therapiezielen mit dem Patienten. Ich habe jedoch dahingehend meine Zweifel, ob die Verhaltenstherapie das, was sie bei dieser Ziel- und Entscheidungsfindung des Patienten eigentlich macht, überhaupt theoretische in ihr Konzept integrieren kann. Dass nämlich die Störung und die daraus hervorgehenden Therapieziele nur innerhalb eines klärungsorientierten Prozesses der Therapie selbst aufgefunden werden können, dafür hat die Psychoanalyse hingegen ein deutliches Bewusstsein. Könnte der Patient äußern, was er will und worin seine Störung liegt, dann wäre er kein Patient. Aufgabe einer klärungsorientierten Psychotherapie (d.h. z.B. Psychoanalyse aber auch Gesprächspsychotherapie) ist doch gerade die Wiedererlangung der Sprache des Patienten (vgl. Habermas, 1973a, S. 262 ff.) und damit auch die Bestimmung persönlicher Ziele. Die Verhaltenstherapie kann sich ohne den klärungsorientierten Ansatz der tiefenpsychologischen Therapien gar nicht über die Problematik der Zielfindung wirklich bewusst werden. Ihre genannten Therapieziele sind folglich eher pragmatisch-oberflächlicher Art, während die tiefen persönlichen Ziele wohl eher am Ende einer Therapie stehen als am Anfang.

Konditionierung und Sozialisierung. Der Therapeut als Kenner dieser allgemeinen Gesetze erweckt dem Patienten den Eindruck von fachlicher Kompetenz und repräsentiert die Wissenschaft mit ihrem gesellschaftlichen Ansehen. Er denkt für den Patienten und nimmt diesem dadurch einen Großteil seiner Sorge ab³⁶. Die Berufung auf dieses wissenschaftlich abgesicherte Wissen ermöglicht dem Psychotherapeuten wiederum die teilweise Abgabe seiner persönlichen Verantwortung an das anonyme „man“ der scientific community.

Schließlich wird dann der Therapieerfolg an Instrumentarien gemessen, die im Prinzip entweder die gleichen scheinbar wertneutralen und störungstheorieunspezifischen Kriterien haben, wie diejenigen der Diagnosestellung (Verhaltenstherapie) oder deren Erfolgskriterien unmittelbar durch die spezifische Störungstheorie bestimmt sind (Psychoanalyse). Die Identität von Krankheitskriterien und Therapieerfolgskriterien beweist nochmals, dass der Therapieeffekt nicht auf einen offenen Entwicklungsprozess abzielt (dessen Ziele z.B. auch die unvorhersehbare Veränderung der privaten und gesellschaftlichen Verhältnisse sein könnten, ohne dass der Patient sich dabei ausgeglichen und schuldfrei fühlen muss; siehe hierzu Buber, 1958), sondern einen geschlossenen Kreis mit dem rückwärtsgewandtem Ziel darstellt, die Funktionalität im bestehenden Gesellschaftssystem wiederherzustellen bzw. den Patienten „schmerzfrei“ zu bekommen.

Diese kurz umrissene Darstellung ließe sich in einigen Punkten detaillierter und vor allem differenzierter ausbauen, es soll an dieser Stelle jedoch lediglich die naturwissenschaftlich-distanzierte Haltung zwischen Therapeut und Klient, deren Implikationen bezüglich des Menschenbildes und die Auswirkungen auf den Verstehensprozess angedeutet werden. Der

³⁶ Eine äußerst erhellende Unterscheidung zweier in ihren Konsequenzen gegenläufigen Fürsorgearten finden sich bei Heidegger (2001, S.122 ff.):

Einspringend-beherrschende Fürsorge: Diese Fürsorge nimmt dem Anderen die Sorge ab, indem sie das „Besorgen“ für diesen übernimmt. Der Andere gibt somit seine Aufgabe ab und übernimmt später das Ergebnis des Fürsorgenden: „In solcher Fürsorge kann der Andere zum Abhängigen und Beherrschten werden, mag diese Herrschaft auch eine stillschweigende sein und dem Beherrschten verborgen bleiben“ (Heidegger, 2001, S. 122).

Vorspringend-befreiende Fürsorge: Sie nimmt dem anderen keine Handlungen ab, sondern unterstützt ihn, gibt ihn frei zu seinem „Selbstentwurf“: „Diese Fürsorge, die wesentlich die eigene Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft und nicht ein Was, das er besorgt, verhilft dem Anderen dazu, in seiner Sorge sich durchsichtig und für sie frei zu werden“ (Heidegger, 2001, S. 122).

M.E. lässt sich in der vorspringenden Fürsorge Rogers' Ideal einer helfenden Beziehung finden und muss zumindest die hohe Anfälligkeit all derjenigen Therapien für den einspringenden Fürsorgecharakter betont werden, die meinen, sich durch Anwendungswissen zu autorisieren, anderen Menschen helfen zu können.

Therapeut geht keine persönliche Beziehung mit dem Patienten ein³⁷, er besitzt ein Fachwissen von wissenschaftlichen Begriffen und Kategorien über die Symptomatik des Patienten als exemplarischer Fall allgemeiner Gesetzmäßigkeiten. Das Verstehen hat in diesem Zusammenhang weniger den Charakter von persönlicher Anteilnahme und Einfühlung, sondern die Aufgabe, diesen konkreten Fall den therapeutischen und wissenschaftlichen Vorbegriffen zuzuordnen, um das entsprechende Anwendungswissen einsetzen zu können. Dazu muss durch eine distanzierte Haltung von der Einzigartigkeit, Subjektivität und Ganzheit des Patienten abstrahiert werden.

Rogers gelangte im Zuge seiner therapeutischen Erfahrung zu der zentralen Erkenntnis, dass „kein Ansatz, der sich auf Wissen, auf Training, auf Annahme irgendeiner Lehre verlässt, von Nutzen sein kann“ (Rogers, 1989, S.46). Er geht sogar noch einen Schritt weiter und formuliert die These, dass die Anwendung von psychotherapeutischen Theorien innerhalb einer therapeutischen Sitzung der „existenzielle Begegnung“ von Therapeut und Patient abträglich sei (Rogers, 1983b, S. 200), und fordert folgerichtig eine Abwendung von der üblichen, früher noch offenkundig theoretisch fundierten Diagnosestellung³⁸. Für ihn ist unmittelbar einsichtig, dass der therapeutische Erfolg von bestimmten persönlichen Einstellungen des Therapeuten (Kongruenz, Wertschätzung, Empathie) abhängt, die er in der therapeutischen Sitzung zum Ausdruck bringt und durch den Klienten entsprechend wahrgenommen werden müssen (vgl. Rogers, 1957). Dadurch wird eine Beziehungsqualität geschaffen, die das entscheidende gemeinsame Merkmal für alle Therapieerfolge über die verschiedenen theoretischen Ausrichtungen hinweg ist (vgl. Rogers, 1983c, S. 212).

Rogers grenzt sich mit diesen Aussagen sowohl gegen die Psychoanalyse als auch gegen die Verhaltenstherapie ab. Die Psychoanalyse erkennt zwar ebenfalls die therapeutische Beziehung als den eigentlichen Wirkungsbereich an, verkennt aber deren potenziellen

³⁷ Weil es hierbei letztlich auf aller grundsätzlicher Ebene um die Haltung des Therapeuten geht werden auch so offensichtlich verschiedene Therapieformen wie Psychoanalyse und Verhaltenstherapie nebeneinander gestellt und zwar als paradigmatische Fälle für die meisten Therapieformen. Obwohl Verhaltenstherapie und Psychoanalyse eine denkbar unterschiedliche Beziehungsauffassung zwischen Therapeut und Klient vertreten, ermangelt –wie noch zu zeigen sein wird– beiden die Wirklichkeit der personalen Begegnung als einzig mögliche Sphäre eines adäquaten Verstehensprozess.

³⁸ Bereits in seinem ersten bedeutenden Artikel (Rogers, 1957, S. 101) formuliert Rogers die Konsequenz seiner Theorie: „it is not stated that it is necessary for psychotherapy that the therapist have an accurate psychological diagnosis of the client“. In späteren Artikeln wird Rogers noch eindeutiger, indem er die Diagnose nicht nur als nicht notwendig, sondern gar als zum Verständnis des Patienten hinderlich bezeichnet („negative Korrelation“ zwischen Diagnostik und Empathie; Rogers, 1980a, S. 84 f.).

Begegnungscharakter, indem sie die unmittelbare persönliche Beziehung zur theoriegeladenen Auffassung von Übertragung und Gegenübertragung entwirkt (vgl. Pfeiffer, Vorwort zu Rogers, 1983)³⁹.

Die Verhaltenstherapie hingegen hat überhaupt keinen Beziehungsbegriff⁴⁰. Ihre Theorie- lastigkeit ist in deren Technologie und ihrem wissenschaftstheoretischen Hintergrund impliziert, die zwar einer technologischen und beziehungsarmen Gesellschaft entspricht, aber dafür auch keinerlei Entwicklungspotenzial birgt (vgl. Rogers, 1980a, S. 77). Rogers ist nicht theoriefeindlich, er selbst hat eine eigene Theorie entwickelt, entscheidend aber in seiner Abgrenzung zu den Theorien der bestehenden Therapieformen ist die *Funktion*, welche die Theorie in Bezug auf die Beziehungsgestaltung einnimmt. Seine Theorie entstammt der Beziehungserfahrung (vgl. Rogers, 1991a, S. 188) und ist gerichtet auf eine dieser Erfahrung innewohnenden Ordnung (vgl. Rogers, 1959, S. 188). Geadelt durch diese Herkunft kann sie zur praktischen Orientierung des Therapeuten dienen und den Weg zu einer entsprechenden Beziehungsqualität weisen und persönliches Verstehen fördern.

Die Theorie selbst hat keinen Wirklichkeitsanspruch außerhalb dieser Funktion bzw. der jeweilig konkreten Begegnungswirklichkeit und muss sich immer wieder daran messen lassen⁴¹. In diesem Sinne äußert sich Rogers mit viel Pathos zu Beginn eines Vortrags bezüglich seiner Theorie: „Gerne würde ich alle Worte dieses Manuskriptes fortwerfen, wenn es mir auf irgendeine Weise gelänge, unmittelbar auf das Geschehen hinzuzeigen, was Therapie ist“ (Rogers, 1983a, S.131)⁴².

³⁹ Rogers äußerte in einem Kommentar zu seinem zeitgenössischen Psychoanalytiker Kohut, dass dieser die Welt des Patienten wohl von einem mehr (psychoanalytisch) intellektuellem Gesichtspunkt aus betrete, der im wesentlichen Unterschied zu seinem Zugang stehe (vgl. Rogers; Schmid, 1991, S. 236).

⁴⁰ Keinen „Beziehungsbegriff“ meint, keine ausdrückliche Bekenntnis und praktische Pflege einer bestimmten Beziehungsqualität. Selbstverständlich besteht zwischen dem Therapeuten und dem Patienten nach verhaltenstheoretischer Theorie eine als hilfreich definierte Beziehung, innerhalb derer nach den allgemeinen Gesetzen der Lerntheorien in unpersönlicher Weise das Verhalten des Patienten „modifiziert“ wird. Rogers bezeichnet in einem Artikel (Rogers, 1989b, S. 58 ff.) eine solche Beziehung als *fabrizierte* („*manufactured*“) *Beziehung* und bringt damit deutlich deren Unpersönlichkeit und Wirklichkeitscharakter zu Ausdruck.

⁴¹ In etwas abgeschwächter Form bestätigt dies Quitmann (1996, S. 142) mit dem Kommentar: „Im Mittelpunkt von Rogers theoretischem Interesse stand immer die Therapie, d.h. die Möglichkeit der Veränderung der menschlichen Persönlichkeit im therapeutischen Prozess“.

⁴² Dieses *aufzeigende* Verhältnis der Theorie bzw. Sprache zur menscheigentümlichen Wirklichkeit wird an späterer Stelle mit Buber noch als das rechte und wahre Verhältnis vorgestellt werden. Die Theorie, welche den Wahrheitsgehalt in ihrer Aussage selbst sucht, verliert diesen Zeichencharakter, verdeckt so den Verweisungszusammenhang, in dem sie steht, und kann deshalb nicht zur Beziehungswirklichkeit führen.

In der psychoanalytischen und verhaltenstherapeutischen Therapie ist die Kenntnis der Theorie das, was den Therapeuten zum Fachmann macht und so eine erwünschte Therapeut-Patienten-Rollenverteilung gewährleistet, die sich gerade durch ein distanzierendes nicht persönliches Beziehungsverhältnis auszeichnet. Diese Funktion der Theorie verhindert nach Rogers die eigentliche Beziehung, sie verbleibt auf einer rein kognitiven Ebene (vgl. Rogers, 1980b S. 167 ff.), „halbiert“ den Menschen und presst ihn in ein ideologisches Raster. Der wesentliche Unterschied zwischen Rogers und den herkömmlichen Therapiemethoden ist demnach nicht primär die inhaltlich verschiedene Störungstheorie, sondern deren Status bzw. die in der zwischenmenschlichen Begegnung wurzelnde Funktion der Theorie. Dieser Wandel ist so radikal und grundsätzlich, dass Rogers zu dem Schluss kommt, dass gesamte herkömmliche theoretische Ausbildungsverfahren von Psychotherapeuten und deren festgelegte Qualifikationsnachweise haben rein gar nichts mit dem zu tun, was einen guten Therapeuten tatsächlich auszeichnet (vgl. Rogers, 1980b, S. 162 ff.).

Wesentlich scheint mir hierbei Rogers' Argumentationsweise zu sein, denn er sagt nicht, dieses oder jenes der herkömmlichen Theorien sei falsch oder verhindere die Beziehung, sondern der Standpunkt und der Status der Theorien entspringe einer seiner Haltung ausschließlich entgegengesetzten Haltung zum Patienten. Rogers' fundamentaler Haltungswechsel und die damit einhergehende persönliche Beziehungsgestaltung ist das Herzstück des gesamten gesprächspsychotherapeutischen Ansatzes und deshalb bestimmt er auch dessen Namensgebung. Das Bewusstsein, dass der Therapeut sich nicht hinter seiner Rolle als Fachmann verstecken darf, sondern sich als Person auf den Gegenüber als andere Person einlassen sollte, dass der Therapeut den Patienten nicht in seine theoretischen Konstrukte presst und nur innerhalb dieser Begegnung echtes Verstehen sich ereignen kann, das hat Rogers veranlasst, seine Therapie zunächst „non-directiv“, später „client-centered“ und schließlich „person-centered“ zu nennen⁴³.

⁴³Dem entsprechen drei Entwicklungsphasen der Theorie Rogers. Die erste „nicht-direktive“ Phase ist noch ganz bestimmt von der Faszination für die Entwicklung des therapeutischen Gesprächs, wenn der Therapeut sich nicht lenkend sondern rein empathisch verhält. In der zweiten „klientenzentrierten“ Phase verlegte Rogers den Akzent mehr auf die Person des Klienten, um zum Ausdruck zu bringen, dass der Verstehensprozess kein passives Aufnehmen darstellt, sondern aus dem innerem Bezugssystem des Klienten selbst heraus gestaltet wird, wozu der Therapeut sich in aller Offenheit und Betroffenheit aufmachen muss. Die dritte „personenzentrierte“ Phase schließlich bringt in ihrer Namensgebung zum Ausdruck, dass es sich bei diesem Verstehensprozess um eine Begegnung von Person zu Person handelt, wie sie auch auf anderen Lebensgebieten wünschenswert ist (vgl. Quitmann, 1996, S. 147 ff.).

Der Benennungswandel von „klientenzentrierte Therapie“ zum „personenzentrierten Ansatz“ weist darauf hin, dass es sich nicht mehr um ein spezifisch therapeutisches Verfahren handelt, sondern mit diesem Haltungswechsel eine allgemein menschliche, aber an der Person des Einzelnen ausgerichtete Seinsweise verwirklicht werden soll⁴⁴. Rogers' therapeutische Fragestellung ist nicht die nach der richtigen Diagnose und der entsprechenden Indikation nach dem Vorbild der Schulmedizin (vgl. Rogers, 1991a, S.187), die den jeweiligen Organismus der Gattung Mensch behandelt. Er fragt sich, wie er eine Beziehung herstellen kann, die dieses Individuum zu seiner eigenen, selbstbestimmten Persönlichkeitsentfaltung nutzen kann (vgl. Rogers, 1989a, S. 64 ff.).

Dabei kann und darf er sich nicht auf ein erlerntes Fachwissen und abstrakte Kategorien verlassen. Er stellt sich dem Anderen nicht unter dem Diktat der Subjekt-Objekt-Trennung gegenüber, kann nicht aus einer distanzierten Haltung heraus hypothetische Konstrukte herantragen, um über den konkreten Fall möglichst objektiv zu urteilen, sondern er lässt sich auf den Anderen als Anderen ein, er nimmt Anteil und wird zum Begleiter. Um aber eine Betroffenheit und Anteilnahme zu ermöglichen, ist vielmehr umgekehrt gerade das Verlassen der naturwissenschaftlichen Haltung und zumindest die vorübergehende Aufgabe der therapeutischen Vorbegriffe notwendig.

Der Verstehensprozess soll noch ausführlich behandelt werden, zentrales Anliegen dieser Skizzierung ist, dass der wesentliche Unterschied in der Gegenüberstellung der Theorie Rogers' mit den herkömmlichen Psychotherapitheorien in der gegensätzlichen Haltung liegt und dass der davon abhängige Verstehensprozess diesen fundamentalen Haltungswechsel zum Ausdruck bringt⁴⁵. Will man Rogers' Empathiebegriff erforschen und verstehen, muss

⁴⁴ Zitat: „Die Anwendungsbreite dieser Gedanken wird deutlich an der Veränderung der Terminologie, in der ich meine Auffassungen dargelegt habe; das frühere Konzept der „klientenzentrierten Therapie“ hat sich zum „personenzentrierten Ansatz“ gewandelt. Mit anderen Worten, ich spreche nicht mehr bloß über Psychotherapie, sondern über einen Standpunkt, eine Philosophie, eine Lebenseinstellung, die auf jede Situation anwendbar sind“ (Rogers, 1993, S. 12).

⁴⁵ Rogers' Verhältnis zwischen Therapeut und Patient bzw. zwischen Forscher und Forschungsgegenstand nähert sich m.E. dem geisteswissenschaftlichen Subjekt-Objekt-Verhältnis. In der Psychologie, die ja als paradigmatischer Fall im Zwiespalt der Naturwissenschaft und der Geisteswissenschaft aufgefasst werden kann (vgl. Dilthey „beschreibende“ & „erklärende“ Psychologie oder Wundt „psychologisches Laboratorium“ & „Völkerpsychologie“) wird derzeit häufiger eine so genannte Integration beider Positionen angestrebt. Die Vertreter (z.B. Groeben, 1986 auf wissenschaftstheoretischer Ebene oder Grawe, 1994 im Bereich der Therapieforschung) präsentieren ihren Standpunkt in pluralistisch-liberaler Manier als einen denkbar ausgereift und differenzierten Ansatz zur Vermeidung der jeweiligen Reduktionismen innerhalb der erklärungsverstehen Dichotomie (vgl. Groeben, 1986, S. 6). Sollte sich aber in dieser Arbeit am Beispiel Rogers' mit der Unterstützung von Bubers scharfer Begrifflichkeit zeigen, dass die heutige Naturwissenschaft und die Geisteswissenschaft einer einander ausschließenden Haltung entspringen, dann wird die scheinbar so

dieser implizite Haltungswechsel, der eine Abkehr von dem wissenschaftlichen Subjekt-Objekt-Verhältnis darstellt, mitberücksichtigt werden. Rogers' Äußerungen zu dem negativen Verhältnis von Diagnose und Empathie (vgl. Rogers, 1980a, S.85), von wissenschaftlicher Ausbildung und Empathie (vgl. Rogers, 1980b, S. 162 ff.) sehe ich als einen Hinweis auf diesen Widerspruch.

Wie eng dieser paradigmatische Haltungswechsel mit dem eigentlichen Verstehen gekoppelt ist, soll abschließend der kurze Verweis auf das von Rogers erzählte (Rogers, 1989d, S.191) Schlüsselerlebnis zur Entwicklung seines Ansatzes verdeutlichen. Rogers arbeitete vor 1940 an einer Klinik für verhaltensauffällige Kinder (Child Study Department in Rochester, New York), die er kurz zuvor noch mit einer Autowerkstatt, die diagnostiziert und repariert, verglich. Er behandelte eine Mutter wegen deren Ablehnung gegenüber ihrem auffälligen Sohn und versuchte ihr Einsichten bezüglich ihres problematischen Verhaltens und dessen Konsequenzen für den Sohn zu verschaffen. Solange Rogers sein Fachwissen zu vermitteln und anzuwenden suchte, verliefen die Gespräche glatt und kamen bis zur Beendigung der vorgesehenen Behandlung zu keinem wirklichen Ergebnis.

Nach offiziellem, erfolglosem Abschluss der Therapie drehte sich die Mutter beim Verlassen des Raumes nochmals um und fragte Rogers, ob er denn auch Erwachsene berate? Die Frage der Mutter scheint erst seltsam, denn es gab ja bereits 12 Beratungsgespräche. Sie meinte wohl, ob Rogers sie als Person mit ihrer existenziellen Problematik berate und nicht nach der strikten Zielvorgabe bezüglich ihres Sohnes. Nach Rogers' Einwilligung kehrte die Frau auf ihren Stuhl zurück und fing in einer viel persönlicheren und offeneren Weise an, von ihren Problemen zu reden. Rogers war von diesem plötzlichen Wechsel „vollständig überwältigt“ und äußert dazu in seiner Erzählung den denkwürdigen Satz: „Ich wusste kaum, was tun, also hörte ich erst einmal zu“.

Ich meine, diese Überwältigung, diese Unsicherheit und Unwissenheit, das ist Ausdruck für eine Offenheit, für das Sich-Einlassen auf eine echte persönliche Beziehung und ist zugleich dasjenige Element, welches einer herkömmlich professionellen Therapeut-Patienten-

differenzierte Integrationsfigur zu einem unreflektierten Eklektizismus demaskiert. Weil in der wissenschaftlichen Ausrichtung und Zielbestimmung zwangsläufig immer eine der Haltungs-dichotomie entsprechend eindeutige Entscheidung bezüglich des Gegenstandes und bezüglich der Werte wissenschaftlichen Handelns zu treffen ist, bleibt es letztlich nicht bei diesem unreflektierten Nebeneinanderstellen wesentlich verschiedener Methoden und Ansätze, sondern offenbart sich der genannte Eklektizismus selbst wiederum in aller Regel als trojanisches Pferd für den unsere Wissenschaft alles durchdringenden Materialismus.

Beziehung so häufig fehlt und damit ein echtes Verstehen verhindert. Rogers schildert diese Erfahrung weiter: „Ich war ihr gefolgt, nicht sie mir. Ich hatte einfach zugehört, anstatt sie zu dem diagnostischen Verständnis zu bringen, das ich schon erreicht hatte“. Hier kann man deutlich den Bedeutungswechsel von Verstehen entsprechend den zwei entgegengesetzten Haltungen erkennen. Einmal wird ein allgemeines und abstraktes Wissen mit wissenschaftlichen Vorbegriffen auf diesen einen Fall angewendet und das andere Mal steht das Nicht-Wissen und die Anteilnahme am Anfang. Die wissenschaftlichen Vorbegriffe ermöglichen zwar die Kategorisierung bzw. Diagnose und Indikationsstellung, aber das echte persönliche Verständnis kann sich nach Rogers nur durch die bewusste Enthaltung von diesen wissenschaftlichen Vorurteilen verwirklichen.

2.1.2 Drei Aspekte der Beziehungsqualität

Therapie bedeutet nach Rogers, ein bestimmtes charakterisierbares Beziehungsklima zu schaffen, im festen Vertrauen darauf, dass dieses die organismische Selbstaktualisierungstendenz⁴⁶ des Patienten hinreichend fördert. Diese Beziehungsqualität charakterisiert Rogers genauer mit den drei Aspekten Authentizität, Wertschätzung und Empathie. Rogers betont diese drei Beziehungsaspekte über die kontinuierliche Entwicklung seiner Therapie in unterschiedlicher Weise. Lag zu Beginn sein Schwerpunkt noch auf dem empathischen Verstehen, wurde später von ihm die Authentizität als wichtigstes Merkmal hervorgehoben (vgl. Quitmann, 1996, S. 147 ff.) und schließlich führte er in einem seiner letzten Aufsätze explizit einen neuen Aspekt mit der Benennung „presence“ ein (Rogers, 1991b, S. 242). Es soll noch gezeigt werden, dass es sich hier nicht um Wertigkeitsrangreihen einander isolierter Variablen handelt, sondern um eine zunehmende Vertiefung des Empathiebegriffs als prozessuales faktisches Geschehen einer entsprechenden Beziehung.

Therapeutisches Wirken bedeutet nach Rogers, als Therapeut bestimmte zwischenmenschliche „Einstellungen“⁴⁷ mitzubringen und diese in der therapeutischen Situation innerhalb der personellen Beziehung so zu verwirklichen, dass der Patient dies auch erfährt.

⁴⁶ Zitat: „...dass die Person in sich selbst ausgedehnte Ressourcen dafür hat, sich selbst zu verstehen und ihre Lebens- und Verhaltensweisen konstruktiv zu ändern“ (Rogers, 1991a, S. 187).

⁴⁷ Zitat: „...dass eine Persönlichkeitsveränderung [...] mehr durch bestimmte Einstellungen des Therapeuten als durch sein Wissen, seine Theorie oder seine Techniken gefördert wird“ (Rogers; Wood, 1983a, S. 149).

Der Patient erlebt nach Rogers diese Beziehungsqualität, charakterisiert durch Authentizität, Wertschätzung und Empathie, primär durch die „Kommunikation des emphatischen Verstehens“ (Bedingung 5 & 6 der notwendigen und hinreichenden Bedingungen für Persönlichkeitsentwicklung, Rogers, 1957)⁴⁸. Diese Beziehungserfahrung des Klienten richtet sich dabei weniger auf konkretes, antrainierbares Verhalten, sondern auf die dem Verhalten zugrunde liegende Haltung. Was wirkt, ist nach Rogers nicht das Verhalten, sondern die Beziehung, das Verhalten erhält erst seine Bedeutung darin, dass es diese eigentlich wirkende Beziehungsqualität zum Ausdruck bringt⁴⁹. In diesem Sinne nennt Rogers alle spezifischen, therapeutischen Verhaltensweisen (ausdrücklich eingeschlossen seine selbst eingeführte „technique of reflecting feelings“) einen „technischen Kanal“ („technical channel“), durch den die wesentlichen („essentials“) Bedingungen der Therapie erfüllt werden (Rogers, 1957, S. 102). Weil die Haltungsebene das Herzstück seiner gesamten Arbeit ist⁵⁰, hat sich Rogers entschieden gegen jede Darstellung seiner therapeutischen Handlung als bloße Technik verwahrt, indem er die Bedeutung der Authentizität betont.

Sobald sich Rogers jedoch, wie in seinem Artikel „the necessary and sufficient conditions of therapeutic personality change“ (Rogers, 1957), an den Wissenschaftler wendet, erhalten seine Texte eine andere Ausrichtung. Hier ist er sehr bemüht um möglichst

⁴⁸ Die experimentell-naturwissenschaftliche Fraktion der Gesprächspsychotherapie argumentiert auf dieser Grundlage: Es gibt nur sinnliche Wahrnehmung innerhalb einer zwischenmenschlichen Beziehung und deshalb muss das, was der Patient als Verständnis seitens des Therapeuten wahrnimmt auch ebenso durch einen dritten, außenstehenden Beobachter zugänglich sein. Wir werden noch mit Bezug auf Buber, Scheler und Heidegger nachweisen, dass die Grundannahme, vom Gegenüber sei zunächst nur dessen physische Erscheinung und Äußerungen gegeben, phänomenal nicht haltbar ist.

⁴⁹ Der Psychotherapieforscher Kinget kam bei der Beobachtung von Therapieverläufen zu dem Schluss, „dass die Therapeuten, deren Vorgehen fehlschlug, die non-direktive Therapie zwar hinreichend konsequent anwandten, aber ohne wirkliche persönliche Überzeugung [...] .Sie gingen dazu über, weil man in ihrer unmittelbaren Umgebung das gleiche Vorgehen mit Erfolg anwandte, aber nicht, weil sie die theoretischen und philosophischen Grundlagen dieser Therapie bejahten.“ (Kinget zit. nach Balen, 1992, S. 165 f.).

⁵⁰ Besonders deutlich machte Rogers seine Haltungsorientierung bei der Frage nach der Ausbildung von Therapeuten bzw. der Frage, wie man eine hilfreiche Beziehung als Therapeut gestalten könne. Rogers beantwortet diese Frage nämlich in seinem Artikel „Die Eigenschaften einer hilfreichen Beziehung“ (Rogers, 1989b) tief sinnigerweise nicht mit Verhaltensanweisungen abgeleitet aus empirisch-wissenschaftlichen Ergebnissen unter dem Einsatz von Operationalisierungs-Skalen, sondern er nennt selbstkritische Fragen, die er sich als praktizierender Therapeut immer wieder selbst gestellt hat: „Anstatt Ihnen also zu sagen, wie Sie die von mir dargestellten Ergebnisse anwenden sollen, möchte ich Ihnen von den Fragen erzählen, die mir diese Arbeit und meine klinische Erfahrung stellen“ (Rogers, 1989b, S. 64). Es sollte offensichtlich sein, dass man Fragen wie: „Kann ich es mir erlauben, positive Einstellungen gegenüber diesem anderen zu empfinden?“ oder: „Bin ich mir selbst sicher genug, um ihm sein Anders-Sein zu erlauben?“ (Rogers, 1989b, S. 66 f.) als Ausdruck eines Haltungswechsel zur Selbstbesinnung nur aus der Ersten-Person-Perspektive gestellt und beantwortet werden können, während Verhaltensbeobachtungen ebenso wie Verhaltenstrainings keine der Beziehungswirklichkeit adäquate Antwort, sondern deren Verkürzung darstellen.

verhaltensnahe Definitionen der isoliert eingeführten Aspekte seiner Beziehungsqualität und liefert auch gleich Vorschläge zu einer operationalen Definition seiner „Wirkvariablen“, um so von einem naturwissenschaftlichen Forschungsstandpunkt („hard-boiled research point of view“) aus festzustellen, ob eine hilfreiche Beziehung vorhanden ist oder nicht (Rogers, 1957, S. 97).

Bemerkenswerterweise befindet sich im gleichen Artikel die oben zitierte Formulierung der Verhaltensweisen als „technical channel“, und so stehen bei Rogers diese schwerlich vereinbaren Standpunkte, wie gesagt, häufig vollkommen unvermittelt nebeneinander. Ich kann nicht finden, wie sich die Aussage, man könne anhand empirischer Beobachtungen eindeutige Schlussfolgerungen über die Beziehungsqualität ziehen, mit der Aussage, das konkrete Verhalten selbst sei nicht wesentlich, sondern erhalte seine Bedeutung letztlich nur durch die Haltung, die es zum Ausdruck bringt, miteinander vereinen lassen. Es wird an keiner Stelle von Rogers einmal am Gegenstand der Untersuchung phänomengerecht das alles grundlegende Verhältnis von Verhalten und Haltung geklärt⁵¹.

Gemäß dieser Unklarheit ist die Frage nach dem Wirklichkeitscharakter der hier einzuführenden Beziehungsaspekte schwer eindeutig zu beantworten. Handelt es sich um theoretische Konstrukte, deren Gültigkeit erst in einer genauen operationalen Definition und damit in einem beobachtbaren Verhalten liegt (häufig werden sie dann als „Variablen“ bezeichnet), oder sind es phänomengerechte Beschreibungen einer therapeutischen Beziehungsrealität auf Haltungsebene (entsprechende Bezeichnung als „Grundhaltungen“)? Die oben genannte Hybridform in Rogers' Schriften von einerseits empathisch-erfahrungsgeleiteter Forschung und andererseits der Übernahme naturwissenschaftlicher Dogmen äußert sich bei der Frage nach dem Wesen der Beziehungsaspekte in der widersprüchlichen Orientierung zwischen Verhalten und Haltung.

Dieser Widerspruch hat sich in der Geschichte der Gesprächspsychotherapie vor allem an dem Aspekt des empathischen Verstehens manifestiert (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 71 ff.;

⁵¹ Rogers versucht auf wissenschaftstheoretischer Ebene eine funktionelle Beziehung zwischen der naturwissenschaftlichen Perspektive und der subjektiven Erfahrung aufzuzeigen. Die strenge Wissenschaft diene mit ihren operationalen Definitionen zur Beobachtbarkeit aus der dritten Person-Perspektive, verhindere dadurch eine subjektive Selbsttäuschung bezüglich der Beziehungsqualität (vgl. Rogers, 1959, S. 191 f., Rogers, 1989h, S. 216) und könne außerdem einen Therapieerfolg gewährleisten. Dieses scheinbar funktionelle Verhältnis stellt aber keine wirkliche Integration der Ersten-Person-Perspektive mit der Dritten-Person-Perspektive dar, sondern müsste vielmehr umgekehrt in einer Bestimmung dieses Verhältnisses gründen. Erst nach dieser Klärung kann einsichtig werden, ob und wie die naturwissenschaftliche Perspektive überhaupt in die Lage kommen kann, diese Funktionen zu übernehmen.

Pfeiffer, 1975a; Quitmann, 1996, S. 152). Die Empathie galt nicht zuletzt wegen Rogers' eigenen Darstellungen (vgl. Rogers, 1983c, S. 218; siehe auch Rogers, 1980a, S. 76) als am ehesten beobachtbar und operationalisierbar. Während die beiden Grundhaltungen Authentizität und Wertschätzung deutlicher auf eine Haltungsebene verweisen, bestand offensichtlich beim Verstehen als zentraler Therapieprozess die Tendenz, dieses als ein objektivierbares Verbalverhalten aufzufassen. Das gelingt aber nur durch die künstliche Trennung der einzelnen Aspekte, die zwangsläufig zu einer Sinnentleerung von Begriffen führen muss, die inhaltlich aufeinander angewiesen sind.

Aus diesem Grunde werde ich die Charakteristika Authentizität, Wertschätzung und Verstehen als Aspekte *einer* Haltung, als Seinsweise einer Beziehung, ausgedrückt im Prozess des Verstehens, darstellen. Rechtfertigen lässt sich meine Stellungnahme, welche die eindeutige Rückführung auf beobachtbare Kriterien weitgehend verhindert, einerseits durch die Sinnhaftigkeit der Darstellung, überprüft mit den Mitteln der Vernunft und persönlichen Erfahrung, andererseits durch die Unsinnigkeit der empirisch-experimentell ausgerichteten Psychotherapieforschung, auf die noch ausführlich eingegangen werden soll.

Zuvor aber werden zum Verständnis der herkömmlichen Auffassung die drei Beziehungsaspekte als *Beziehungs-Variablen*, wie man es in sämtlichen Artikeln zur Vorstellung der Gesprächspsychotherapie finden kann, eingeführt. Es wird sich dann in der Erläuterung dieser Begriffe erweisen, dass ihre Auflistung als Variablen eigentlich nicht haltbar ist, da deren Sinnhaftigkeit mit innerer Notwendigkeit auf die Haltungsebene ausgreift und deren Aspekte nicht voneinander abgegrenzt werden können, wie das eventuell bei Verhaltensbeschreibungen möglich ist.

2.1.2.1 Kongruenz (“congruence”), Transparenz (“transparency”), Authentizität (“authenticity”), Aufrichtigkeit, Echtheit, (“genuineness”)⁵²

„Kongruenz“ bedeutet als grundlegendes Konzept in Rogers' Störungstheorie die Übereinstimmung von organismischer Erfahrung und bewusster Repräsentation, die nur gewährleistet ist bei einem auf der organismischen Erfahrung beruhendem Selbstkonzept (Übereinstimmung von Selbstkonzept und organismischer Erfahrung), da sich ansonsten das

⁵² Ich habe aus verschiedenen Artikeln und Übersetzungen die mannigfachen Bezeichnungen für den jeweiligen der drei Beziehungsaspekte zusammengetragen. Diese Vielfalt ist m.E. der Ausdruck für ein Ringen einer dem Phänomen gerecht werdenden Beschreibung und einer facettenreichen Ausleuchtung des *einen* Begriffs.

entfremdete bewusste Selbstkonzept wahrnehmungsverzerrend auswirkt (vgl. Rogers, 1959, S. 205 ff., siehe auch Quitmann, 1996, S. 146). Diese Übereinstimmung ist nach Rogers' Ausdruck seelischer Gesundheit und die Bedingung dafür, dass der Therapeut offen ist für neue Erfahrungen und sich seiner eigenen Gefühle bewusst sein kann. Entsprechend definiert Rogers (1957, S. 97): „the therapist's genuineness [...] means that within the relationship he is freely and deeply himself, with his actual experience accurately represented by his awareness of himself“.

Der Therapeut soll aber nicht nur selbst vertraut sein mit dem komplexen Fluss seiner organismischen Erfahrungen, sondern er soll diese, wenn es hilfreich und bedeutsam für die gegenseitige „personale Begegnung“ ist⁵³, in der Beziehung leben und kommunizieren (vgl. Rogers, 1991a, S. 202 f.). Die Selbsttransparenz (bewusste Repräsentation der organismischen Erfahrungen) wird so zur Transparenz innerhalb der Beziehung, die Kongruenz von organismischer Erfahrung und Selbstkonzept (siehe Kapitel 2.2.2 zur Störungstheorie) weitet sich aus zu einer Authentizität des sozialen Verhaltens. Das meint Rogers, wenn er die Notwendigkeit zur Echtheit bzw. Ehrlichkeit oder Aufrichtigkeit⁵⁴ des Therapeuten betont. Es geht ihm darum „die Versuchung zu vermeiden, sich hinter der Maske von Professionalität zu verstecken“ (vgl. Rogers, 1991a, S. 203, siehe auch Rogers, 1991b, S. 240).

Weil sich eine echte Beziehung ohne diese personale Haltung des Therapeuten nicht ereignen kann, nennt Rogers die Aufrichtigkeit die grundlegendste der drei Beziehungsaspekte (vgl. Rogers; Wood, 1983a, S. 23; Rogers, 1991a, S. 201). Bei demjenigen Therapeut, welcher sich seinen Gefühlen und Gedanken entsprechend dem Klienten gegenüber aufrichtig verhält⁵⁵, sich als Person anbietet und nicht hinter der Maske des Fachmanns versteckt, ist das Verhalten nicht aufgesetzt und im Widerspruch zu seiner Haltung. Seine innere Haltung kommt im Verhalten zum Ausdruck und das ist insbesondere wichtig, weil zum einen die

⁵³ Zitat: „I am not saying that it is helpful to blurt out impulsively every passing feeling and accusation under the comfortable impression that one is being genuine“ (Rogers zit. nach Franke, 1983, S. 65).

⁵⁴ Im folgenden Text werden die unterschiedlichen Bezeichnungen dieses einen Beziehungsaspekts in ihrer jeweiligen Nuancierung verwendet. Mit „Kongruenz“ soll die bewusste Repräsentation der eigenen Bedürfnisse und Bedeutungen betont werden, während „Authentizität“ eher auf deren soziale Kommunikation zielt. Als umfassenden Begriff scheint mir die Bezeichnung „Aufrichtigkeit“ passend, die als Aufrichtigkeit gegenüber sich selbst als auch gegenüber dem anderen beide Aspekte umfasst.

⁵⁵ Hat der Therapeut als Person Gefühle oder Gedanken, welche die Beziehung beeinträchtigen, fühlt er sich beispielsweise gelangweilt durch den Patienten, hat er vor ihm Angst oder ist er zu sehr von eigenen Problemen eingenommen, kann es für die aktuelle therapeutische Beziehung wichtig sein, dem Klienten seine subjektiven Gefühle mitzuteilen (vgl. Rogers; Wood, 1983a, S. 31 f.). Damit verletzt er aber gezielt das übliche Dogma der therapeutischen Enthaltensamkeit und stellt sich als Person in den Raum der Begegnung.

Haltungsebene ja diejenige ist, welche Beziehungsrealität und Wirkung stiftet, und zum anderen genau darin die psychische Gesundheit nach Rogers liegt, die dem Therapeuten die Offenheit zum Verständnis des Patienten ermöglicht.

Die Erhöhung der Selbstkongruenz des Klienten ist das theoriekonsistente Entwicklungsziel der Gesprächspsychotherapie (siehe Kapitel 2.2.2 zur Störungstheorie). Rogers hat beobachtet, dass ein kongruentes Verhalten seitens des Therapeuten und wahrgenommen durch den Klienten zu mehr Kongruenz seitens des Klienten führt (vgl. Rogers, 1991a, S. 202; Rogers; Wood, 1983a, S 32)⁵⁶. Oberflächlich auf Verhaltensebene betrachtet könnte man vermuten, es handle sich hierbei um eine Art Vorbildfunktion subjektiven Verhaltens (soziale Lerntheorie), aber so ist es nicht. Die Authentizität eröffnet erst eine Beziehungswirklichkeit (vgl. Rogers, 1989a, S. 47)⁵⁷ als die Sphäre der therapeutischen Wirksamkeit überhaupt. Das therapeutische Verhalten erhält seinen Sinn und seine Wirksamkeit nur durch dessen Ausrichtung auf die Haltungsebene⁵⁸.

Wenn uns in diesem Zusammenhang die naturwissenschaftlich orientierte Fraktion der Gesprächspsychotherapeuten⁵⁹ fragen sollte: „Was nützt die therapeutische Haltung, wenn sie der Patient nicht im Verhalten wahrnehmen kann?“, dann darf die existenzialistische Fraktion mit Verweis auf Rogers` Kongruenzbegriff zurückfragen: „Was nützt uns wahrnehmbares Verhalten, wenn es bloßer Schein ist und nicht getragen wird durch die Wirklichkeit der zwischenmenschlichen Begegnung?“⁶⁰

⁵⁶ Der Zusammenhang von psychischer Gesundheit des Therapeuten und wirksamer Therapie zur psychischen Gesundheit des Patienten ist bei der Psychoanalyse zwar auch vorhanden, steht aber hier ganz im Zusammenhang der psychoanalytischen Deutung (vgl. Habermas, 1973a, S. 289) bzw. der spezifischen Beziehungsauffassung von Übertragung und Gegenübertragung. Entsprechend dem technischen Grundinteresse der Naturwissenschaften und deren Selbstvergessenheit kann dieser Zusammenhang m.E. in der Verhaltenstherapie nicht entsprechend erkannt werden.

⁵⁷ Zitat: „Nur indem ich mich meiner Realität stelle und diese anbiete, kann die Beziehung eine reale sein und wird der Gegenüber versucht sein, seine eigene Realität aufzusuchen“ (Rogers, 1989a, S. 47).

⁵⁸ Zitat: „Hoffentlich ist klar, dass die Echtheit des Beraters, die ich meine, tief und aufrichtig ist und nicht an der Oberfläche bleibt“ (Rogers, 1983c, S. 215).

⁵⁹ Zur Spaltung in der deutschen Gesprächspsychotherapie in „Empiriker“ und „Existentialisten“ siehe Franke (1983, S. 77) oder ausführlicher Kwiatkowski (1980, S. 64 ff.).

⁶⁰ Es soll nicht verschwiegen werden, dass die existenzialistisch orientierte Position im Gegensatz zu der empirisch orientierten Position vor einem erkenntnistheoretischen Problem steht: sie müssen nachweisen, dass es diese Wirklichkeitssphäre gibt und dass diese wahrnehmbar für den Patienten ist, denn ohne diesen Nachweis wäre ihre Gegenfrage sinnlos (vgl. Kropf, 1978, S. 92). Es soll später noch genauer dieser Notwendigkeit nachgegangen werden.

Weil ohne diese Aufrichtigkeit des therapeutischen Verhaltens die Sphäre der therapeutischen Wirksamkeit fehlt, nennt Rogers dies die entscheidenste Grundhaltung überhaupt⁶¹ und rät dem Therapeuten, auf bloße Technik und Verbalverhalten zur scheinbaren Erfüllung von Wertschätzung und Empathie zu verzichten, wenn ihm tatsächlich anders zumute sein sollte (vgl. Rogers, 1983c, S. 216). Die Aufrichtigkeit als eine der drei Grundhaltungen ist demnach die Grundhaltung schlechthin, nämlich die Betonung des Vorrangs bestimmter Grundhaltungen bzw. des grundlegenden Haltungswechsels gegenüber der Reduzierung zu einer bloßen Technik auf Verhaltensebene.

Der Zusammenhang der Aufrichtigkeit mit dem Verstehensvorgang zeigt sich uns zunächst dahingehend, dass Kongruenz als Gewährsein der organismischen Wertungen eine Art Selbstverstehen sowohl aufseiten des Therapeuten als auch des Patienten darstellt. Weiter ist die Kommunikation der für die therapeutische Beziehung bedeutsamer Wertungen des Therapeuten wichtig, damit dem Patienten die Möglichkeit gegeben wird, die therapeutische Situation zu verstehen und Vertrauen gegenüber dem Therapeuten zu entwickeln. Dies ist aber wieder eine wesentliche Bedingung dafür, dass andererseits der Patient sich dem Therapeuten gegenüber adäquater ausdrücken kann und dadurch dem Therapeuten wiederum die Möglichkeit gibt, den Patienten besser zu verstehen⁶².

In seinen meisten Darstellungen beschränkt sich Rogers auf die oben ausgeführte Darstellung der Aufrichtigkeit als Offenheit für die eigenen Gefühle, deren bewusstes Gewährsein und deren adäquatem Ausdruck gegenüber dem Patienten. Die Kongruenz bzw. Aufrichtigkeit hat bei ihm im Sinne der Bedingung für alle Beziehungsmöglichkeit vor allem eine ontologische Bedeutsamkeit (vgl. Beck, 1991, S. 89). Es soll später noch geprüft werden, ob sich dem auch in Bezug auf den Verstehensprozess eine methodologische Bedeutung abgewinnen lässt. Die durch die Selbstkongruenz gewährleistete Offenheit für Erfahrungen betrifft ja nicht nur die eigenen Wertungen und Gefühle des Therapeuten, sondern eben auch –als Gegenstand des empathischen Verstehens– die des Patienten. Es deutet sich somit an, dass, methodisch gesehen, Selbst- und Fremdverstehen zusammengehören. Der Therapeut

⁶¹ Zitat: „Echtheit scheint die grundlegendste (Beziehungsbedingung, Anm. M.R.) zu sein; die beiden anderen sind wichtig, aber wahrscheinlich weniger“. (Rogers, 1991a, S. 193).

⁶² Diese Feststellung soll aber nicht für ein Interaktionsschema sequenzieller wechselseitiger Informationsflüsse sprechen. Vielmehr möchte ich an späterer Stelle die Aufrichtigkeit in der Beziehung dahingehend entwickeln, dass durch sie eine unmittelbare zwischenmenschliche Beziehungswirklichkeit aufgestoßen werden kann, die gerade die Aufhebung dieses Interaktionsschema bedeutet.

sollte seine Bedeutungswelt und die des Patienten umfassen und zum echten Verständnis zwischen seinen Aspekten und denen des Patienten unterscheiden können, denn sonst herrscht im wahrsten Sinne des Wortes Konfusion. Das scheint mir ein bedeutsamer Aspekt des Verstehensprozess zu sein, der zwar von Rogers nicht ausreichend aufgedeckt wurde, aber in seinem Begriff der Kongruenz durchaus angelegt ist (siehe unten).

2.1.2.2 Bedingungslose positive Zuwendung („*unconditional positive regard*“), Akzeptanz, Wertschätzung

Die Wertschätzung ist die zweite zentrale Grundhaltung in Rogers' Theorie. Rogers meint damit die bedingungslose, nicht urteilende positive Zuwendung gegenüber der Person des Klienten als Ganzen⁶³. Diese Grundhaltung umfasst für Rogers Begriffe wie Annahme, Sympathie und Zuneigung bis hin zum hohen Ideal der geistigen Liebe, was durch die Nennung des theologischen Begriffs der Agape nochmals unterstrichen wird (Rogers, 1983c, S. 218; zur geistigen Liebe als Wirkensprinzip in der zwischenmenschlichen Beziehung siehe auch Buber, 1997, S. 18).

Das bedeutet nicht, dass der Therapeut alles gut finden muss, was der Patient sagt, fühlt oder wie er sich verhält. Die bedingungslose Zuneigung richtet sich auf den Patienten als Person, die ebenso wie ich⁶⁴ Fehler, Ängste und Zweifel hat, die genauso geliebt und anerkannt werden möchte, die aber auch ebenso wie ich in ihrem tiefsten Inneren „gut“ ist und, wenn man es ihr nur ermöglicht, eine entsprechend ethische und realistische Persönlichkeitsentwicklung anstrebt (vgl. Rogers, 1991a, S. 200; Rogers, 1989d, S. 99 ff.).

Den Gefühlen und dem Verhalten gegenüber soll sich der Therapeut nun in dem Sinne annehmend verhalten, als sich auch bei deren Unpässlichkeit nicht die grundsätzlich positive

⁶³ Zitat: „It means a prizing of the *person*“ (Rogers, 1957, S. 98). „...annehmende Haltung gegenüber allem empfindet, was der Klient in diesem Augenblick *ist*“ (Rogers, 1991b, S. 240).

⁶⁴ Die Formulierung „ebenso wie ich“ soll auf eine existentialistische Erweiterung des Selbstanwendungspostulats (vgl. Groeben, 1997, S. 209) anspielen. Nicht nur, dass ich dem anderen die gleichen erkenntnistheoretischen Fähigkeiten potentiell zugestehe wie mir selbst, als Psychotherapeut muss ich darüber hinaus um meine faktische und potentielle Fehlbarkeit auch auf moralischer Ebene wissen. Der Therapeut, welcher den Mut besitzt, seine eigene Schattenseite anzusehen, muss vor derjenigen des Patienten nicht zurückschrecken und kann vielleicht ebenso wie bei sich selbst hinter dem dunkelsten Drange das Bedürfnis nach Liebe oder Geborgenheit finden (das entspräche zumindest dem radikal positiven Menschenbild nach Rogers).

Es ist hier ein komplexes und weites Feld angesprochen, dem ich im Rahmen dieser Arbeit auch nicht annähernd gerecht werden kann. Meines Wissens hat sich C.G. Jung ausgiebig mit der Integration der eigenen Schattenseite auseinandergesetzt. Für diese Arbeit soll aber auf erkenntnistheoretischer Ebene der angedeutete Zusammenhang von Selbsterkenntnis und Fremderkenntnis weiterhin verfolgt werden.

Haltung gegenüber dem Patienten ändert. Das meint Rogers mit der Betonung der Bedingungslosigkeit der Wertschätzung.

Wenn der Patient sich durch den Therapeuten in der personalen Beziehung als grundsätzlich angenommen erfahren darf, hat er selbst die soziale Sicherheit, die ihm erlaubt, eigene verdrängte organismische Erfahrungen und Gedanken wieder zuzulassen und zu kommunizieren. Dazu gehört, dass der Therapeut die Aussagen des Patienten erst mal so annimmt, wie sie geäußert werden, ohne dabei gleich Zweifel über deren Wirklichkeitsgehalt zu haben oder diese seinem Theoriegebäude entsprechend zu interpretieren⁶⁵. Dem Patienten sollen seine Erfahrungen gelassen werden, ohne dass der Therapeut manches verstärkt oder anderes ablehnt. Darin kommt der große Respekt gegenüber der Selbstständigkeit und den Selbstverwirklichungskräften zum Ausdruck.

Dem Therapeuten gelingt die Offenheit und Fähigkeit zur vorurteilsfreien Anteilnahme aller Gefühle nur im Zuge einer solchen wertschätzenden Grundhaltung⁶⁶. Was sollte den Therapeuten denn bewegen, seine sichere Position des Fachmanns aufzugeben und das „Opfer und Wagnis“ (vgl. Buber, 1997, S. 14) einer personalen Beziehung einzugehen? Denn wie Rogers betont: „es fällt schwer, nicht zu urteilen“ (Rogers; Wood, 1983a, S. 155) und es ist nicht immer erhebend, den Klienten zu begleiten beim Aufsuchen seiner von Angst besetzten „schrecklichen Orte“.

Wie sich noch genauer zeigen soll, ist die Fähigkeit zur vorurteilsfreien Anteilnahme an den Gedanken und Gefühlen des Patienten aufs engste verwandt mit dem Vorgang des empathischen Verstehens. Ohne ein wohlwollendes Interesse an der eigenständigen Person des Patienten wird der Therapeut dessen Äußerungen nicht als das nehmen, was sie sind, sondern vielmehr so auffassen, wie sie sich ihm aus distanzierter Haltung in seinem eigenen Bezugsrahmen zeigen. Die personale Wertschätzung ist die sympathische Anziehungskraft, welche es dem Therapeuten ermöglicht, sich auf den Klienten wirklich einzulassen, von ihm betroffen zu werden und in die fremde Bedeutungswelt des Patienten einzutauchen. Die

⁶⁵ Zitat: „Ich bin in vielerlei Hinsicht leichtgläubig und akzeptiere meinen Patienten als den, der er zu sein behauptet, ohne hintergründig zu argwöhnen, dass er vielleicht anders sein könnte“ (Rogers; Wood, 1983a, S. 155).

⁶⁶ Zitat: „es scheint, dass diese Anteilnahme [...] für den Therapeuten möglich ist, wenn er in seinem Inneren fähig ist, den Klienten voll zu akzeptieren, wie er ist – oft eine defensive, verletzte, widersprüchliche Person, jedoch mit enormen Möglichkeiten für Wachstum“ (Rogers, 1991a, S. 200).

Wertschätzung bedeutet auf der methodologischen Ebene der Empathie die Akzeptanz bzw. Annahme der Erfahrungen des Patienten, so wie sie sich von sich selbst her zeigen.

2.1.2.3 Empathie (Empathy), genaues einfühlendes Verstehen („accurate empathic understanding“)

Rogers (1957, S. 99) prägnanteste und am häufigsten wiederholte Beschreibung der Empathie lautet: „to sense the client’s private world as if it were your own, but without ever losing the «as if» quality“. Hinter diesem Satz verbirgt sich eine Menge an theoretischen Implikationen, die zu einem genaueren Verständnis expliziert werden sollten.

Die Formulierung „private world“ verweist auf Rogers` Wirklichkeitsrelativismus, nach dem es so viele Wirklichkeiten wie Menschen gibt (vgl. Rogers, 1980c). Die Welt wird über den Organismus erfahren, es bildet sich durch die subjektive Wahrnehmung das „phänomenale Feld“, welches auf diese Weise bestimmt wird durch aktuelle organismische Bedürfniszustände und subjektive Bedeutungen, die entweder einer organismischen Bewertung oder einer durch die Umwelt aufoktroierten Bewertung entstammen. Jedes Individuum befindet sich auf diese Weise in einem, nur ihm zugänglichen phänomenalen Feld und kann folglich nicht den Zugang zu einer absoluten, objektiven Wirklichkeit finden⁶⁷. Dieser Solipsismus, dass der Einzelne ausschließlich in einer relativen, subjektiv erfahrenen Realität lebt, ist erkenntnistheoretisch und wissenschaftstheoretisch ein höchst problematischer Standpunkt, aber es war nie Rogers` Absicht derartig philosophische Probleme zu wälzen.

Rogers hat einfach an einigen Punkten seiner Theorie aufgehört, diese genauer zu durchdenken. So findet sich bei ihm keine an dieser Stelle vielleicht sinnvolle Unterscheidung zwischen individueller Wahrnehmung und einer objektiven, kulturellen oder geschichtlichen Wirklichkeit. Sein Wirklichkeitsrelativismus ist jedoch auch für die ihm sehr bedeutsame zwischenmenschliche Beziehungsrealität nicht unproblematisch. Es stellt sich die berechtigte Frage, wie es denn unter dieser Annahme überhaupt möglich sein kann, „eigene Ansichten und Wertvorstellungen beiseite zu lassen“ und die „private Wahrnehmungswelt des anderen

⁶⁷ Die Absage an eine objektive Wirklichkeit ist m.E. für Rogers zu einer Art Friedensbotschaft des Pluralismus und der Toleranz (vgl. Rogers, 1980c, S. 181 ff.) geworden, ganz ähnlich dem Standpunkt von Popper, der die begründbare Wahrheit durch die intersubjektiv nachprüfbare Hypothesen ersetzt, den Idealist zum Feinde der modernen Gesellschaft erklärt und die dennoch erkannte Notwendigkeit eines Wahrheitsbegriffs und objektiver Gültigkeit zur regulativen Idee und anonymen Wissen (Welt 3) entwickelt.

zu betreten“ (Rogers, 1980a, S. 79), wenn jedem Menschen nur seine persönliche Wahrnehmung der Welt gegeben ist (vgl. Rogers, 1980c, S. 179 ff.)⁶⁸.

Diese Fragwürdigkeit besteht insbesondere, weil Rogers sich bei seinem Empathieprozess ausdrücklich auf die subjektive Wahrnehmungsweise und Gefühlswelt bezieht. Gerade in Bezug auf die Gefühle aber scheint es doch fraglich, wie diese von einer anderen Person mitempfunden werden können, ohne dass sie mit deren Bedeutungen vermischt werden („to sense the client's anger, fear or confusion as if it were your own, yet without your anger, fear or confusion getting bound up in it“ Rogers 1957, S. 99). Ebenfalls muss es fraglich bleiben, ob die subjektive Wahrnehmung von anderen Menschen geteilt werden kann, ist sie doch mitbestimmt durch die zufällige Konstellation und Position des Einzelnen. Ausgerechnet diejenigen seelischen Erlebnisse also, auf die sich Rogers' Empathie richten soll, sind maßgeblich bedingt durch die gesonderte leibliche Organisation, bzw. durch dessen Erfahrungsgeschichte und Bedürfniszustand, kurz, allem was mich von anderen unterscheidet⁶⁹.

Rogers geht aber dessen ungeachtet noch einen Schritt weiter und wünscht, der Therapeut sei „so sehr innerhalb der privaten Welt“ des Patienten, dass er auch jene Bedeutungen, „die gerade unterhalb der Schwelle des Bewusstseins liegen, klären kann“ (Rogers, 1991b, S. 240). In einem anderen Artikel (Rogers, 1983c, S. 158) schreibt Rogers: „Ein solches Verstehen äußert sich im besten Fall durch Bemerkungen, die nicht nur spiegeln, was dem Klienten voll bewusst ist, sondern auch mögliche Zustände erfassen, die am Rande seiner Gewährwerdung auftauchen“. Bemerkenswert ist vor allem die darauf folgende Äußerung: „Bei diesem Versuch, den Klienten seinem eigenen Erleben näher zu bringen, hilft es mir, wenn ich voll in *meinem* eigenen Erleben drinstehe“. Der Therapeut erlebt die organismischen Gefühle des Patienten, welche er sich selbst aufgrund seines entfremdeten Selbstkonzeptes nicht bewusst erlauben darf. Der Therapeut kann so in die Lage kommen, die Gefühle des Patienten adäquater bewusst zu repräsentieren als dieser selbst. Es scheint, als ob der Therapeut sein

⁶⁸ Beliebte Formulierungen sind auch: „einzutauchen in die Welt komplexer Sinngehalte des Klienten“ (Rogers, 1983, S. 158); „die private Wahrnehmungswelt des anderen zu betreten“ (Rogers, 1980a, S. 79) oder: „in die Haut des Klienten schlüpfen“. An diesen Äußerungen wird zweierlei deutlich: die wahrnehmungsbedingte Subjektivität der persönlichen Welt und die damit verbundene Fremdartigkeit der subjektiven Welt des Anderen.

⁶⁹ Darauf soll später in Bezug auf Scheler (1999, S. 248) eingegangen werden. Dieser unterscheidet nämlich zwischen *sinnlichen* Gefühlen, welche an die Leibzustände gebunden sind und deshalb nicht durch einen Anderen wahrgenommen werden können und *geistigen* Gefühlen die dem Anderen genauso unmittelbar zugänglich sein können wie dem Betroffenen selbst.

eigenes Gefühlsleben zu einem sensiblen Sinnesorgan für die Gefühle des Anderen auszubilden habe (vgl. Rogers, 1991b, S. 242)⁷⁰.

Diese Form der emotionalen Teilhabe bedeutet doch aber die völlige Aufhebung des Satzes der rein privativen Wahrnehmungswelt. So spricht Rogers in seinen späteren Artikeln auch immer dann, wenn es um derartige Erfahrungen geht, von einer „Aufgabe des Selbst“ oder von „der Einheit des Geistes in der Gemeinschaft“ (Rogers, 1991b, S. 242). Der Leser fühlt sich zu Recht an die Terminologie der New Age Szene erinnert, denn in ähnlich nebulöser Art verweist Rogers, der allerdings hierbei ein flüchtiges Bewusstsein für die notwendige Klärung der metaphysischen Voraussetzungen solcher Phänomene zeigt, auf eine „mystische, spirituelle Dimension“ (Rogers, 1991b, S. 242)⁷¹. Es muss demzufolge irgendeine überindividuelle Sphäre geben, durch und in welcher ein unmittelbares Berühren der persönliche Bedeutungswelten oder vielmehr der Personen selbst möglich ist. In seinem Artikel „Brauchen wir *eine* Wirklichkeit“ (Rogers, 1980c, S. 179) charakterisiert Rogers eine solche „objektive wirkliche Welt“ als jenseits unserer materiellen Welt, der naturwissenschaftlichen Kenntnissen, der Gesellschaftskulturen und unserer persönlichen Welt.

Kaum hat er diese metaphysische Bedingung der Möglichkeit für personale Begegnung genannt, kommt Rogers zu der Feststellung: „Die einzige Wirklichkeit, die ich überhaupt kennen kann, sind die Welt und das Universum so, wie *ich* sie wahrnehme und in diesem Augenblick erlebe“ (Rogers, 1980c, S. 179). Warum macht sich Rogers selbst die theoretische Fundierung seiner persönlichen Beziehungserfahrungen so schwer? Die Antwort liegt zunächst darin, dass der besagte Wirklichkeitsrelativismus durchaus berechtigt ist, insbesondere, wenn er wie Rogers auf die sinnliche („organismische“) Wahrnehmungs- und Gefühlswelt abzielt. Die Verständigung oder Teilhabe an „organismischen Bewertungen“ zwischen zwei Menschen mit ihren jeweilig persönlichen Erfahrungswelten ist m.E. tatsächlich äußerst schwer, wenn nicht gar fragwürdig.

⁷⁰ Zitat: „Empathie [...] schließt ein, dass man die eigenen Empfindungen über die Welt dieser Person mitteilt, da man mit frischen und furchtlosen Augen auf die Dinge blickt, vor denen sie sich fürchtet“ (Rogers, 1980a, S. 79).

⁷¹ Bemerkenswerterweise belegt Rogers in diesem äußerst wichtigen Spätwerk (Rogers, 1986, A client-centered / person centered approach to therapy) diese Transzendenzerfahrung in der personalen Begegnung mit der Merkmalsbezeichnung: „presence“, also Gegenwart oder Gegenwärtigkeit, die sich m.E. deutlich an die Terminologie Bubers anlehnt (diesen Verdacht bestätigt auch Schmid in Rogers; Schmid, 1991, S. 120). So kann man also zur Erhellung der metaphysischen Andeutungen Rogers' auf die scharfsinnige Begrifflichkeit Martin Bubers zurückgreifen.

Rogers macht dabei m.E. nur den Fehler, dass er die subjektive Bedingtheit der Wahrnehmungs- und Gefühlswelt auf die Gesamtheit der psychischen Inhalte generalisiert. Rogers' Insistieren auf die nur subjektive Zugänglichkeit der Wirklichkeit verschmilzt so mit der Subjektrelativierung der Wirklichkeit überhaupt, sodass eigentlich die Möglichkeit für zwischenmenschliche Verständigung generell in Frage stehen müsste. Es soll sich aber mit Buber und Scheler noch zeigen, dass dieser Solipsismus letztlich in der Verkennung des menschlichen Geistes und damit der menscheigentümlichen Seinsweise gründet.

Entsprechend seiner Skepsis gegenüber dem reinen Denken als „Halbierung der Wirklichkeit“ (Rogers, 1980b, S. 167 ff.) hat Rogers weder das Bedürfnis, die Bedingungen der Möglichkeit für diese Erfahrungsrealität denkerisch zu durchdringen, noch will er das Fremdverstehen durch einen intellektuellen Akt ermöglicht wissen⁷². Vielmehr stellt er aufgrund seiner für ihn offenkundigen Verstehenserfahrungen die Möglichkeit für dieses Verstehen gar nicht erst in Frage, er liefert nur anstelle eines ausgearbeiteten Weltbildes den einen oder anderen subjektiven Phänomenbericht (z.B. Rogers, 1991b, S. 242).

Er erreicht damit ebenfalls die m.E. dem Verständnisprozess entsprechende und förderliche Spannung zwischen Betonung der subjektiven Erfahrung und einer überindividuellen Wirklichkeitssphäre als notwendige Bedingung und Aufforderung zu einer Erkenntnis, die über die isolierte subjektive Bedeutung hinausragt. So gelangt man zum Anspruch der zwischenmenschlichen Verantwortung dessen, was Buber weiter unten als Opfer und Wagnis der personellen Begegnung bezeichnen wird. Das Opfer ist, seine eigene Welt zu verlassen (und damit die Abwendung der Gefahr des von Rogers gefürchteten Dogmatismus), und mit Wagnis ist hier gemeint, sich ohne Rückhalt auf eine andere, eine fremde und teilweise beängstigende Welt einzulassen⁷³.

⁷² Zunächst könnte man ja feststellen, dass die Denktätigkeit des Menschen diejenige ist, welche überhaupt den Zugang zu einer von meiner organismischen Bedürfnislage unabhängigen Welt und damit zu einer von verschiedenen Menschen teilbaren Sphäre verschafft. Für Rogers ist jedoch Denken immer intellektuell und d.h. entweder „Daten sammeln“ oder ideologische Interpretationen vornehmen (vgl. Rogers; Schmid, 1991, S. 236).

⁷³ Bei einer solchen Haltung des Forschers sind ganz neue wissenschaftliche Tugenden gefragt, die anknüpfen an die allgemein menschlichen Tugenden (Kardinaltugenden Platons oder auch die christliche Tugend der Nächstenliebe). Das Opfer mag der Therapeut aus Wertschätzung dem Patienten gegenüber vollbringen und zum Eingehen des Wagnis benötigt er schlicht Mut, eine Tugend, die auch Adorno (1993, S. 131) angesichts kategorischer Vorurteile in der Wissenschaft höher eingeschätzt hat als die dogmatische, rituelle Handhabe von Objektivität und Reliabilität. Der Umstand, dass im Rahmen dieser wissenschaftlichen Haltung die Forderung nach allgemeinem menschlichen Tugenden auftaucht, könnte als Hinweis dafür genommen werden, dass sich mit dem hier aufgewiesenen Haltungswechsel die Kluft zwischen der Wissenschaft und der menschlichen Lebenspraxis zu schließen ist.

Echtes Verstehen ist nur möglich, wenn man um die Relativität seines eigenen Standpunktes weiß und bereit ist, diesen um des anderen Willen vorübergehend aufzugeben, auch wenn das die eigene wohlgeordnete Welt durcheinander bringen kann und vom Therapeuten selbst Veränderung erfordert. In diesem Sinne äußert Rogers: „Dass wir vor dem wahren Verstehen zurückscheuen, ist nicht weiter überraschend. Wenn ich für das Erleben eines anderen Menschen wirklich offen bin – wenn ich seine Welt in die meine aufnehmen kann – dann laufe ich Gefahr, das Leben auf *seine* Weise zu sehen, selber verändert zu werden, und wir alle widerstreben Veränderungen. Daher neigen wir dazu, jemandes anderen Welt ausschließlich mit unseren Augen zu betrachten und nicht gemäß seiner Sichtweite“ (Rogers, 1983c, S. 217).

Ich verstehe Rogers' Wirklichkeitsrelativismus, entsprechend seiner Auffassung von Wissenschaft als eine, die der menschlichen Erfahrung entspringt und diese fördern sollte (vgl. Rogers, 1989h), als Bekundung der tatsächlichen Schwierigkeiten seines hohen zwischenmenschlichen Erkenntnisanspruchs, als ethischen Aufruf gegen den (wissenschaftlichen) Dogmatismus und zum Eingehen des zur Begegnung erforderlichen Opfer und Wagnis.

Rogers fördert mit diesem Anspruch eine phänomenologische Haltung der speziellen Art⁷⁴. Phänomenologie als Methode des zwischenmenschlichen Verstehens hat die entsprechenden Elemente einer phänomenologischen Vorurteilslosigkeit, das bedeutet das Einklammern der persönlichen Bedeutungswelt und Enthaltung von fachspezifisch-theoriegeleitetem Interpretieren, als auch der damit verbundenen phänomenorientierten Wahrnehmung. Das Erleben des Patienten wird zunächst einmal so genommen, wie es sich von sich selbst her zeigt und nicht als „bloße Erscheinung“ einer dahinter liegenden sich-selbst-nicht-zeigenden Ursache⁷⁵. Die innere Erlebniswelt des Patienten mit seinen eigenen

⁷⁴ Der bekannte Aphorismus: „Man suche nichts hinter den Phänomenen sie selbst sind die Lehre“ darf sich Rogers auf ganz besondere Weise auf die Fahnen schreiben: Nicht die richtige Deutung (Psychoanalyse) und auch nicht eine vom Erlebenden abstrahierte Symptombeschreibung (Verhaltenstherapie) kann ein dem Phänomen gerecht werdender Ausgangspunkt weiterer therapeutischer Indikationen sein, sondern nur das empathische Verstehen als Miterleben der inneren Erlebniswelt des Patienten. Das ist sowohl die „Lehre“ für den Therapeuten selbst als auch für den Patienten, denn es gibt für den Therapeuten nichts Lehrreicherer als dieses Eintauchen in die Welt des Patienten und für den Patienten nichts Heilsamerer als eben diese Erfahrung. Weder wird der Patient vom Therapeuten etwas über seine „wahren“ Motive lernen noch soll er bestimmte neue Verhaltensweisen lernen.

⁷⁵ Zum Begriff des „Phänomens“ in Unterscheidung zu dem Begriff der „Erscheinung“ siehe Heidegger (2001, S. 28 ff.). Der Psychoanalytiker ist Beispiel par excellence für eine Forscherhaltung die sich für Phänomene lediglich als Erscheinungen eines dahinter liegenden Konfliktes interessieren, der sich in denselben

Gefühlen, Bedeutungen und Bezügen muss so, wie sie sich dem Patienten selbst zeigt, zum Ausgangspunkt des Verständnisses von Verhalten gemacht werden.

Verstehen bedeutet also in diesem Sinne ein Verstehen aus dem inneren Bezugs- und Bedeutungssystem des Gegenübers heraus. Das erfordert nach Rogers eine gewisse Enthaltung („das eigen Selbst beiseite zu legen“; Rogers, 1980a, S. 79) und Naivität des Therapeuten („Leichtgläubigkeit“; Rogers; Wood, 1983a, S. 155), die m.E. erinnert an die „Epoché“ der phänomenologischen Methode. Interessanterweise betont Rogers diesen Aspekt der „Leichtgläubigkeit“ vor allem im Zusammenhang der Grundhaltung „Akzeptanz“. Die Beziehungsqualität der Wertschätzung bedeutet auf der methodischen Ebene des zwischenmenschlichen Verstehens das vorbehaltlose und phänomenologische Annehmen der seelischen Erlebnisse des Patienten.

So deutet sich auch hier wieder an: die einzelnen Aspekte der Beziehung erhalten ihre eigentliche Sinnhaftigkeit nur in dem Zusammenhang, aus dem sie auch existenziell geschöpft wurden, Empathie ist der umfassende Prozess dieser Beziehungsqualität und die beiden Grundhaltungen stellen dessen Vertiefung dar.

Sein eigenes Bezugssystem zu verlassen und in die Erlebniswelt des Anderen einzutauchen birgt die Gefahr des Ertrinkens, des Sich-Verlierens. Die Kunst der Empathie besteht nach Rogers (1983c, S. 216) nun darin, dass der Therapeut „... die Verwirrung des Klienten, seine Ängstlichkeit, seine Wut oder sein Gefühl, ungerecht behandelt zu werden, so spürt, als seien es die eigenen Gefühle, und sich nicht mit der eigenen Unsicherheit, Angst und Wut darin zu verstricken“. Der einführende Mitvollzug des Klienten ist eine Art Identifikation, die aber nie ihren „Als ob“-Charakter verlieren darf. Das wäre nicht nur gefährlich für den Therapeuten, denn der Verlust des Gegenübers ist das Ende einer jeden Begegnung (vgl. Rogers; Schmid, 1991, S. 105 ff.) und damit das Ende der helfenden Beziehung für den Patienten. Wenn die Grenzen zwischen eigener und fremder Welt nicht einigermaßen

„meldet“. So werden z.B. Träume, freudsche Fehlleistungen und auch Emotionen schon immer dahingehend betrachtet, auf welchen Konflikt sie vor dem Horizont der psychoanalytischen Störungstheorie verweisen. Durch dieses Überspringen eines phänomenologischen Ansatzes, der zur unumgänglichen Voraussetzung die Anschauung des „Sich-an-ihm-selbst-Zeigenden“ hat, verpasst der Forscher die Einstimmung auf seinen Gegenstand der Untersuchung und presst ihn stattdessen von Anfang an in sein ideologisches Begriffssystem. Was dann bei der weiteren Interpretation auftaucht, ist nicht der tiefere, vorgängig anwesende Sinn des Phänomens, sondern das was in dieser ideologischen Begrifflichkeit bereits angelegt war. Der Forscher leitet seine Erkenntnis aus der bestehenden, störungsspezifischen Begrifflichkeit ab –ein echter *circulus vitiosus*– und findet so nur, was er selbst zuvor hineingelegt hat. Die phänomenologische Methode ist dagegen die Gewährleistung, dass die notwendige „leitende Hinblicknahme“ des Forschers nicht in einen solcherlei gearteten Beweiszyklus mündet, sondern zu einer „aufweisenden Grund-Freilegung“ führt.

selbstgesteuert durch den Therapeuten aufgehoben und gesetzt werden können, darf zurecht in dieser Konfusion die Möglichkeit für Verstehen in Frage gesetzt werden⁷⁶.

Der Therapeut muss in seinem Erleben zwischen den eigenen Anteilen und denen des Patienten unterscheiden können, sonst passt der sinnige Aphorismus: „Geteilte Verwirrung ist doppelte Verwirrung“. „Der eigene Ärger, die eigene Angst oder Verwirrung sollen nicht in die Welt des Klienten hineingezogen und dann mit dessen Gefühlen vermischt und verwechselt werden“ (Bender, 1980, S. 193). Zu dieser Differenzierung gehört auch, dass der Therapeut seine eigenen erkannten Anteile bei entsprechender Notwendigkeit dem Patienten auch *als* seine und die Anteile des Patienten *als* dessen mitteilt. Schließlich soll der Therapeut eine klärende Funktion für die Erlebniswelt des Patienten einnehmen, und das kann er nur, wenn er in vollem Bewusstsein der eigenen wie auch der fremden Erlebnisinhalte das vollbringt, was weiter unten als Rogers' spezifische Auffassung von Interpretation vorgestellt wird.

Zuvor soll aber noch die Frage nach den vom Therapeuten benötigten Fähigkeiten zu diesem hierzu erforderlichen „Selbstbewusstsein“ gestellt werden. Ganz offensichtlich ist das vonnöten, was Rogers mit der „Kongruenz“ bezeichnet, denn es wurde ja gerade festgestellt, dass der Therapeut in der Lage sein muss, seine eigenen organismischen Wertungen adäquat bewusst zu repräsentieren, um Konfusion zu vermeiden. Dieser methodische Aspekt, der m.E. Verwandtschaft aufweist zu der bisher noch nicht erwähnten phänomenologischen Reduktion als Methode der Phänomenologie in dem Sinne, dass der Forscher kritisch beobachtet, wie er seine Bewusstseinsinhalte selbst konstituiert, hat einen noch weiter reichenden Aspekt, der in der passenden Verwendung der Bezeichnung „Selbstbewusstsein“ versteckt liegt.

Ein Mensch, der sich seiner organismischen Wertungen bewusst ist, d.h. „dieses Emporquellen des Erlebens im Vertrauen auf die Weisheit des Organismus in jedem Moment zulassen kann“, ist Rogers' hohes Ideal der Persönlichkeitsentwicklung („fully functioning person“ vgl. Rogers, 1991a, S.219). Dieser Mensch hat kein verzerrendes, aus der Vergangen-

⁷⁶ Scheler (1999, S. 19 ff.) unterscheidet verschiedene Formen des Mitgefühls. Das eigentliche Mitgefühl als Grundlage des Verstehens ist gekennzeichnet durch die Trennung von dem Akt des Nachfühlers mit dem Akt des Mitfühlers, d.h. „mein Mitleid und sein Leid sind phänomenologisch *zwei verschiedene Tatsachen*“ (Scheler, 1999, S. 24). Dies ist wesentliches Unterscheidungsmerkmal von der „Gefühlsansteckung“, welche nach Scheler meist mit dem eigentlichen Mitgefühl verwechselt wird, tatsächlich aber das „Gegenteil des echten Verstehens ist“ (Scheler, 1999, S. 23). Das Empfinden bei der Gefühlsansteckung, die unwillkürlich und unbewusst verläuft und bis zu einer Identifikation der betroffenen „Iche“ steigerbar ist, richtet sich lediglich auf den eigenen Gefühlszustand. Die Gefühlsansteckung schließt das Mitgefühl und das Verstehen aus, weil das Gefühl des Anderen eben nicht als anderes sondern als meines gegeben ist.

heit bestimmtes und durch Indoktrinationen entfremdetes Selbstkonzept, sondern ist nach Rogers das „Selbst, das er in Wahrheit ist“ bzw. „hat sich selbst gefunden“ (vgl. Rogers, 1989e, Rogers, 1989f). Diese Selbstsicherheit ermöglicht dem Therapeuten sich auf die Erfahrungen des Patienten ganz einzulassen und sich dennoch vor der Identifikation zu schützen.

Der Beziehungsaspekt der Kongruenz enthält Rogers' Bildungsideal⁷⁷, das nun in diesem Zusammenhang als Forderung an die Persönlichkeitsbildung des Therapeuten⁷⁸ auftaucht. Rogers äußert unmissverständlich diese Tatsache, welche sowohl eine Selbstverständlichkeit als auch ein hohes Ideal darstellt (dem häufig gerade von fachspezifischer Seite mit Unverständnis begegnet wird) mit folgenden Worten: „... aus meiner eigenen Erfahrung bei der Schulung von Therapeuten komme ich zu dem etwas unbehaglichen Schluss [...] je mehr der Therapeut mit sich selbst übereinstimmt, desto mehr Empathie zeigt er“ (Rogers, 1980a, S. 84)⁷⁹. Der Therapeut muss sich seiner selbst bewusst sein und gerade dieses „Selbstbewusstsein“ erlaubt ihm auch, das Selbst zurückzustellen, in die Welt des Patienten einzutauchen, ohne Gefahr zu laufen, sich darin zu verlieren und jederzeit wieder seine eigene Welt betreten zu können.

Wenn geäußert wurde, das Miterleben der kommunizierten Bedeutungen des Patienten muss der *Ausgangspunkt* des Verstehens sein, dann ist damit auch gesagt, dass sich Verstehen

⁷⁷ Zur wesensmäßigen Beziehung des Bildungsbegriffs mit dem Humanismus und der für die Wissenschaftstheorie bedeutsame Verwandtschaft zur Hermeneutik siehe Gadamer (1990, S.15 ff.). Allerdings ist der Bildungsbegriff bei Rogers um sein wesentliches Element verkürzt. Dadurch, dass Rogers den Bruch des Menschen mit der Natur entsprechend seiner Auffassung der natürlichen Selbstaktualisierungstendenz nicht in den Blick bekommt, erschließt sich ihm nicht der tiefere, kulturelle Sinn der Bildung. Ein Bildungsbegriff, wie ihn z.B. Goethe noch pflegte, gründet m.E. in der zunehmenden Notwendigkeit und Freiheit des Einzelnen, seine moralische Entwicklung selbst zu ergreifen und sich dabei weder auf einen blinden, alles durchdringenden Evolutionsstrom noch auf die tradierten Normen der Gesellschaft verlassen zu können.

⁷⁸ Zitat: „Bei der Frage, die ich mir gestellt hatte, wie nämlich Menschen, die sich in ihrer Persönlichkeitsstruktur, in ihrer Orientierung und Vorgehensweise beträchtlich voneinander unterscheiden, in einer helfenden Beziehung allesamt einiges auszurichten vermögen, alle gleichermaßen bei der Förderung konstruktiven Wandels oder konstruktiver Fortentwicklung Erfolge erzielen können, bin ich zu der Schlussfolgerung gekommen, dies müsse daran liegen, dass sie in die helfende Beziehung bestimmte Elemente ihrer persönlichen Einstellungen einbringen“ (Rogers, 1983c, S. 212).

⁷⁹ Rogers' Schlussfolgerung ist deshalb so „unbehaglich“, weil sich an ihm ganz deutlich zeigt, dass die entscheidenden Therapeutenfähigkeiten nicht durch Wissenserwerb oder Verhaltenstrainings zu vermitteln sind, sondern vielmehr einer moralisch-selbstkritischen und lebenspraktischen Bildung bedürfen. Diese äußerst weit reichenden Konsequenzen für die bestehende Therapeutengemeinschaft und ihrer erworbenen Qualifikation hat Rogers eventuell auch zu der verwirrenden, dem obigen Zitat widersprechenden, Aussage geführt, empathisches Verstehen sei im Unterschied zu den anderen beiden Grundhaltungen „trainierbar“: „...insofern Empathie wahrscheinlich die Bedingung ist, die am leichtesten zu begreifen und am ehesten durch eine spezielle Ausbildung veränderbar ist“ (Rogers, 1991a S. 194).

darauf nicht beschränken darf. Bereits einige Abschnitte zuvor wurde ja bei der Frage nach der metaphysischen Bedingung für Verstehen betont, dass der Therapeut nach Rogers ein Gespür für Gefühle und Bedeutungen des Patienten über dessen Bewusstseinsgrenze hinaus benötigt. Der Therapeut macht sozusagen Grenzerfahrungen organismischer Bewertungen des Patienten, die dieser selbst aufgrund seines entfremdeten Selbstkonzepts nicht bewusst repräsentieren kann. Der Therapeut bietet aus dieser Erfahrung heraus dem Patienten dann erahnte Sinnzusammenhänge an, die sowohl über das Geäußerte als auch dem Erlebten des Patienten hinausgehen. Das ist die besondere Form der Deutung bzw. Interpretation nach Rogers, eine ganz eigene Weise hermeneutischer Ergänzung der phänomenologischen Methode (vgl. Finke, 1994, S. 20).

Die „Interpretation“ steht hierbei nach wie vor unter der Führung des Phänomens und wird durch Rogers ausdrücklich abgegrenzt von jeglicher interpretativen Vereinnahmung des Phänomens durch eine spezifisch ideologische Begrifflichkeit, sei es die diagnostische Etikettierung des Phänomens (vgl. Rogers, 1980a, S. 84 f.) oder sei es eine theoriespezifische intellektuelle Sichtweise (vgl. Rogers, 1991, S. 236). Nach wie vor gilt die Forderung der Enthaltensamkeit von eigenen Vorurteilen, die gewährleistet wird durch die *Akzeptanz* des unmittelbar gegebenen, so wie es sich von sich selbst her zeigt, und die kritische Überprüfung dieser Gegebenheit durch eine entsprechende Selbstdurchsichtigkeit der Gegebenheitsweise (*Kongruenz*).

Rogers' Form der Interpretation steht noch ganz im Zeichen des unmittelbaren Einfühlens, sie hat nicht die Funktion in einer Konfrontation bzw. deutlichen Perspektivenverschiebung oder Entfremdung mit dem Ergebnis einer zunächst aufseiten des Patienten vorhandenen Befremdung, sondern hat sein Kriterium ganz im Gegenteil in der Wiedererkennung durch den Patienten. Zweck dieser Deutung ist das Wiedererlangen der Gefühle und persönlichen Bedeutungen des Patienten in Bewusstsein und Ausdruck, „und zwar durch verbale wie motorische Kanäle“ (Rogers, 1991a, S. 215). Der Therapeut *deutet* im wahrsten Sinne des Wortes auf diese durch das Selbstkonzept entfremdeten Anteile des Patienten. Tiefes Verständnis durch den Therapeuten wird dem Patienten vor allem dadurch vermittelt, dass der Therapeut sich so gut im „inneren Bezugssystem“ des Patienten zu bewegen weiß, ein so fein entwickeltes Gespür für dessen Bedeutungen hat, dass er nicht nur die geäußerten Inhalte und Gefühle versteht, sondern im gleichen Moment empfindet, was es für den Patienten bedeutet, „diese Gefühle zu haben, wie angenehm oder unangenehm die Entdeckung dieser Gefühle ist“ (Biermann-Ratjen et al., 1979, S. 84).

In vielfacher Weise geht demnach das Verstehen in phänomenorientierter Weise über die Verbalmitteilungen hinaus und zeigt sich gerade darin als das Eigentliche und therapeutisch Wirksame. Es wurden bereits die Gefühle genannt, welche die Mitteilungen begleiten, die an der Gewahrsamsgrenze des Patienten liegen. Im Abschnitt zur Wertschätzung wurde bereits deren Bedeutung für den Verstehensprozess genannt, nämlich dass sich der Therapeut darüber bewusst wird, dass die Mitteilungen von einer eigenständigen Person mit einer eigenen Wertewelt und dem Wunsch nach Selbstverwirklichung stammen⁸⁰.

Gerade weil sich das Verstehen nicht mit dem Wortsinn der Mitteilungen erschöpft, erfährt der Patient den Therapeuten als einen echten Weggefährten auf der Erkundungsreise in seiner eigenen Welt („self-exploration“). Der Patient erkennt sich selbst wieder in den Äußerungen des Therapeuten und das ist nun aufgrund der deutenden Erweiterung durch den Therapeuten gleichbedeutend mit einem Sich-Selbst-Wieder-*Finden*. Der Patient erlebt eine doppelte Aufhebung seiner Entfremdung. Er findet *durch* die Rückmeldungen des Therapeuten seine eigenen verdrängten Gefühle und Gedanken wieder und er findet sie wieder *in* den Rückmeldungen des Therapeuten. Er lernt sich selber besser verstehen und erfährt sich gleichzeitig als jemand, der auch in seinen Bedürfnissen von Anderen verstanden werden kann (vgl. Rogers, 1980a, S. 86)⁸¹.

⁸⁰ Die Erkenntnis, dass tiefes zwischenmenschliches Verstehen sich nicht auf isolierte Sinnzusammenhänge oder Gefühlszustände beschränken darf, sondern die sich mitteilende Person in ihrer Andersartigkeit und Ebenbildlichkeit mit in den Blick bekommen muss, ist meiner Ansicht nach selbst bei Rogers nicht in wünschenswerter Deutlichkeit vertreten. Das liegt nicht zuletzt an seinem mangelnden Personbegriff, der bei Rogers reduziert ist auf den Organismus, seinen sich im Fluss befindlichen Gefühle und deren bewusste Repräsentation.

„Person“ als geistige Einheit, als moralische Instanz oder als zu verwirklichendes Ideal wären m.E. Beispiel für bedeutsame Aspekte, und zwar nicht als philosophische Vorstellungen vom Menschen an sich, sondern bedeutsam ganz konkret im Erleben und Verstehen des Einzelnen. Ohne die Fragen, *wer* da spricht, worin seine Freiheit und seine Zwänge liegen, was er für Wünsche hat, wer er gerne sein möchte und dass dieser Gegenüber genau die gleichen menscheigentümlichen Fähigkeiten und Probleme hat wie ich und sich mir in seiner Andersartigkeit und Individualität immer auch zugleich entzieht, erschließt sich m.E. kein wirkliches zwischenmenschliches Verständnis.

⁸¹ Diese Zusammengehörigkeit des Selbstverständnisses bzw. des Selbst-Seins mit dem Erkenntnis- und Bestätigt-Werden durch Andere hat seinen ontologischen Grund in der menschlichen Seinsweise als Mitsein (vgl. Heidegger, 2001, S. 117 ff.) oder als In-Beziehung-sein, wie später anhand Bubers Ontologie der menscheigentümlichen Beziehungssphäre weiter ausgeführt werden soll. Bei Rogers selbst (wie in der Psychologie überhaupt) ist dieser Wirklichkeitsbegriff stark unterbelichtet und wird auf eine Form des Interaktionismus reduziert, der in seinem Grundansatz von zwei getrennten, interagierenden Entitäten ausgeht und nicht wie eben Heidegger und Buber das Immer-Schon-In-Beziehung-Sein in dessen Unmittelbarkeit aufdecken kann.

Bei der therapeutischen Kommunikation der Bedeutungen gilt es aus zweierlei Gründen besonders behutsam vorzugehen⁸². Zum einen soll der Patient nicht verschreckt werden, auch seine bestimmte Erfahrungen nicht zulassenden Ängsten werden ernst genommen und sind selbst als Phänomene zu betrachten⁸³. Zum anderen kann nur der Patient selbst sowohl aus erkenntnistheoretischen als auch aus ethischen Gründen Fachmann und letzte Instanz bei der Beurteilung der angemessenen Deutung seines Erlebens sein⁸⁴. „Empathie [...] bedeutet schließlich, die Genauigkeit eigener Empfindungen häufig mit der anderen Person zusammen zu überprüfen und sich von ihren Reaktionen leiten zu lassen“ (Rogers, 1980a, S. 79).

Wie oben schon erwähnt, ist aber genau zu dieser hermeneutischen Ergänzung die eigene Bewusstheit und teilweise Distanzierung des Therapeuten vom Klienten notwendig, denn jede Art von Deutung scheint nur möglich durch Gegenüberstellung. Der Therapeut kann erweiterte Bedeutungszusammenhänge zulassen, erkennen und anbieten, gerade weil er nicht so gefangen, verwirrt und leidend ist wie der Klient selbst. Die „Als ob“-Qualität soll demnach nicht nur vor Partizipation und Konfusion des Therapeuten schützen, sie ist, positiv formuliert, notwendig zur therapeutischen Impulsgebung für Klärung und Wandel von Verstehensmöglichkeit beim Klienten. Es ist aber auch deutlich geworden, dass sich einführendes Verstehen nicht aus einem distanzierten Verhältnis heraus ereignet, sondern durchaus eine Form der Teilhabe an der Welt des Patienten erfordert.

⁸² Zitat: „Ein solches sondierendes Abtasten des Randes der Gewährleistung erfordert sehr viel Feingefühl“ (Rogers, 1983c, S. 157).

⁸³ Kann oder will der Patient nicht über seine heimlichen Wünsche und Bewertungen sprechen, weil z.B. entsprechende Ängste dies verhindern, dann werden diese Ängste selbst zum Gegenstand in ihrer eigenen Sinnhaftigkeit und nicht als bloße Erscheinungen in Bezug auf dahinterliegende Ursachen. Ängste sind dann nicht Widerstände, die es zu überwinden gilt, um zu den tieferen Schichten durchzudringen, sondern es gilt zunächst einmal diese als Phänomen empathisch zu Verstehen.

⁸⁴ Zunächst einmal besteht das erkenntnistheoretische Problem eines Wahrheitskriteriums, insbesondere bei dem Anbieten des Therapeuten von, dem Klienten unbewussten, Sinnzusammenhängen. Die Gültigkeit solcher Deutungen kann im Sinne Rogers' Abneigung gegen jede theoretische Immunisierung und Dogmatismus nur durch den Patienten selbst entschieden werden. Der Therapeut muss bei seinen Deutungen darauf achten, keine eigenen Anteile zu suggerieren und tatsächlich auf Grenzerfahrungen des Patienten zu „deuten“. Außer durch entsprechend vorsichtige Formulierung (Ich-Botschaften) fördert die Verwirklichung von Rogers' Grundhaltungen die gewünschte Wahrhaftigkeit. Diese erinnert spontan an das dialog-konsensstheoretische Wahrheitskriterium der „idealen Sprechsituation des Diskurses“ nach Habermas (1973), wobei ich jedoch anmerken möchte, dass Rogers' Begriff von einer „idealen Sprechsituation“ weitaus umfassender ist (siehe Kapitel 5.2).

Ziel der Therapie ist, den Ort des Wertens wieder in den Patienten zu verlegen (vgl. Rogers, 1989d, S. 110; vgl. auch Rogers 1991, S. 215 f.). Die Deutung durch den Therapeuten hat nur in dieser Funktion ihre Berechtigung, nämlich dass sie den Patienten wieder an sein *eigenes* Erleben heranführt. Eine noch so zutreffende Deutung, die der Patient einfach übernimmt, ohne sie zu überprüfen und in seinem eigenen Erleben entsprechend wieder zu finden, hätte keinerlei Wert, da sie nichts an den Grundstrukturen ändert, ja diese sogar verfestigt.

So scheint das tiefe Verständnis eine paradoxe Forderung nach Selbstbewusstsein und Identifikation zugleich zu sein. Finke (1994) hat in seiner zergliedernden Analyse des gesprächspsychotherapeutischen Verstehensbegriff dies erkannt und den beiden genannten Polen jeweils Rogers' Grundhaltungen „Kongruenz“ („konfrontierendes Verstehen“) und „einführendes Verstehen“ zugeordnet. Es handle sich um zwei polare Grundhaltungen, die zwar beide im umfassenden Verstehensprozess miteinander zu integrieren sind, praktisch aber alternative Positionen einnehmen⁸⁵. Die Kunst des Therapeuten bestehe nach Finke nun darin, sich indikationsgeleitet nach situativen Erfordernissen mittels einer Technik „angemessen hin- und herbewegen zu können“ (Finke, 1994, S. 2 f. siehe auch S. 62 f.). Es dürfte dem Leser hoffentlich klar geworden sein, dass eine solche Auffassung der in dieser Arbeit vertretenen diametral entgegen läuft, insbesondere, da sich in den vorigen Abschnitten gerade die innere Zusammengehörigkeit der verschiedenen Beziehungsaspekte auf der Haltungsebene bereits angedeutet hat⁸⁶.

Ich meine, dass eine Zergliederung und Gegenüberstellung des Verstehen-Phänomens in Kongruenz und Einfühlung den Wert hat, die beiden entsprechenden Gefahrenpole, nämlich die Gefahr der Vereinnahmung des Patienten durch den Therapeuten (Intellektualisieren, Interpretieren, Diagnostizieren) und die Gefahr des Verlusts der Identität und therapeutischen Einflussnahme analytisch aufzudecken. Jedoch die Umschiffung dieser beiden Pole mit einer vermittelnden Technik ansteuern zu wollen, verrät, was Finke mit der Gleichsetzung von Kongruenz und Begegnung (im Sinne der Konfrontation zweier authentischer Personen, Finke, 1994, S. 2, siehe auch S. 65 ff.) dann zementiert: ihm fehlt das dialektische Denken,

⁸⁵ Auch hier hat Rogers selbst das Missverständnis eingeleitet. In seinem Artikel „Empathie – eine unterschätzte Seinsweise“ (Rogers, 1980a, S. 92 f.) schreibt er abschließend: „Im normalen Leben [...] ist wahrscheinlich Kongruenz das wichtigste Element [...]. Es gibt Situationen, da können sich Besorgtheit um den anderen und Wertschätzung als am wichtigsten herausstellen [...]. Und schließlich gibt es Situationen, in denen Empathie Priorität hat“. Eine solche Darstellung entspricht ziemlich genau der Vorstellung Finkes vom indikativ differenzierten Einsetzen der drei Grundhaltungen. Diese differenzierende Handhabung widerspricht jedoch der einheitlichen Seinsweise des zwischenmenschlichen Verstehens, wie sie noch in dieser Arbeit aufgedeckt werden soll.

⁸⁶ Im folgenden Kapitel wird die These, dass Verständnis nur im Zusammenhang der beiden Grundhaltungen Kongruenz und Wertschätzung voll begriffen werden kann, weiter ausgearbeitet. Mit Martin Buber wird dann aber an dem Wirklichkeitscharakter des Begegnungsgeschehens als Horizont für echtes zwischenmenschliches Verstehen die Einheitlichkeit dieses Phänomens erst offenkundig.

der qualitative Sprung im Begegnungsgeschehen, der sich nur erschließt, wenn man die wesentliche Haltungsebene bereit ist einzunehmen⁸⁷.

2.2 Menschenbild

Bisher wurde der Teil von Rogers' Theorie vorgestellt, dessen Inhalt seiner empathischen Forschung in der klinischen Praxis entsprang. Lediglich die Darstellungsform der Beziehungsaspekte in verhaltensorientierten Definitionen ist Ausdruck Rogers' Verpflichtung gegenüber den naturwissenschaftlichen Kriterien und kann diesem Inhalt nicht gerecht werden. Mit dem selbstbekundeten Menschenbild von Rogers aber ist jetzt der Aspekt von Rogers Theorie angesprochen, der m.E. zu großen Teilen nicht der konsequenten empathischen Forschung entspringt, sondern einer dogmatischen Übernahme naturwissenschaftlicher Vorstellungen. Diese These und der darin gründende Widerspruch in Rogers' Theorie gilt es nun anhand der Selbstaktualisierungstendenz aufzuzeigen und in den folgenden Kapiteln mit Bezug auf die Störungstheorie und die Persönlichkeitsentwicklung weiter auszuführen. Die zentralen Einschränkungen in Rogers' Menschenbild und deren Gründe werden dann im Kapitel 2.2.4 gesondert diskutiert.

Der verhältnismäßig große Raum, den diese Menschenbildfrage im Rahmen einer Erörterung des Empathiebegriffs einnimmt, rechtfertigt sich aus folgenden Gründen: Forschungsgegenstand dieser Arbeit ist das therapeutische Verstehen, dieses aber ist immer Verstehen zwischen zwei Menschen. Das Menschenbild ist in zweifacher Hinsicht entscheidend für den therapeutischen Verstehensprozess. Zum einen muss die Frage nach dem konkreten Gegenstand des Verstehens im therapeutischen Prozess beantwortet werden, d.h. die Frage, was das Verstehen erfassen kann und was nicht. Im weiteren, grundlegenden Sinne gehört dazu aber auch die anthropologische Fundierung des Verstehens überhaupt. Damit ist die Frage angesprochen, ob grundsätzlich Verstehen zwischen zwei verschiedenen Menschen

⁸⁷ An dieser Stelle vorweg: In einem seiner letzten Artikel führt Rogers das Merkmal der Gegenwärtigkeit ein (siehe unten), welches Schmid (1994, S. 244) nicht als ein neues viertes Merkmal verstanden haben will, sondern im dialektischen Sinne als Umfassung und Aufhebung der drei Beziehungsaspekte. Nach Buber ist die Gegenwärtigkeit das Wesen der Begegnung (siehe unten). Angewandt auf Finkes Polarität lässt sich nun sagen, dass die Begegnung nicht durch die Kongruenz als Gegenpol zur Empathie gewährleistet wird, sondern durch die Synthese von Kongruenz und Empathie, indem die einzelnen Beziehungsaspekte in ihrem inneren Zusammenhang erkannt werden. Dieser kann aber nicht gefunden werden durch eine äußerliche am Verhalten orientierte Sichtweise, sondern indem man sich die zugrunde liegende Haltungsebene bewusst macht.

möglich ist und was die anthropologischen Bedingungen dafür sind. Würde sich zeigen, dass grundsätzlich die Möglichkeit zwischenmenschlichen Verstehens besteht, dieses aber nicht selbstverständlich ist und auch nicht alle seelischen Erlebnisse umfasst, dann wäre es weiter von Interesse dem nachzugehen, wie der Verstehensprozess günstigerweise zu gestalten ist und welche individuellen Fähigkeiten und Mühen dazu notwendig sind.

Für Rogers ist der Mensch in erster Linie sein Organismus und Verstehen richtet sich deshalb auf die Sphäre der organismischen Wertungen und Gefühle. Die Betonung dieser Leibgebundenheit des menschlichen Erlebens aber führt Rogers` zwangsläufig in einen Wirklichkeitsrelativismus und Solipsismus der die Möglichkeit von zwischenmenschlichem Verstehen generell in Frage stellt⁸⁸. So befindet sich Rogers in der paradoxen Situation, dass er durch die teilweise Übernahme des naturwissenschaftlichen Menschenbildes das wesentliche seines eigenen Erfahrungsansatzes unterminiert. Er kann weder seine empathische Tätigkeit als Therapeut noch die darin gründende Entwicklung seiner Theorie theoretisch rechtfertigen.

Konsequenter wäre gewesen, seiner therapeutischen Erfahrung und seinem methodischen Vorgehen weiter zu vertrauen und auf diesem Weg das Wesen des Menschen zu erforschen. Rogers hat die Evidenzerlebnisse von zwischenmenschlichem Verstehen anschaulich beschrieben (vgl. Rogers, 1991b, S. 242), aber warum hat er unter diesem Eindruck nicht auch durch denkende und empathische Forschung das Menschenbild bestimmt? Bei entsprechender Reflexion muss sich der Therapeut doch eingestehen, dass seine empathische Forschung längst implizit voraussetzt, was er dann nachträglich durch Anleihen bei dem naturwissenschaftlichen Menschenbild verkennt.

Mir zumindest scheint es objektiver und d.h. dem Gegenstand adäquater, wenn sich die Ontologie an den Phänomenen orientiert, als dass eine Ontologie übernommen wird, die dogmatisch als werturteilsfrei und objektiv gilt und evidente Phänomene nachträglich entwertet.

⁸⁸ Diese Aussage sei an dieser Stelle zunächst einmal als These vertreten (siehe auch voriges Kapitel 2.1.2 zur Empathie). Weiter begründet wird die Konsequenz des Solipsismus bei der Fokussierung des organismischen Erlebens abschließend mit dem Kapitel zu Schelers Theorie des Fremdverstehens

2.2.1 Die Selbstaktualisierungstendenz

Rogers' gesamter theoretischer Ansatz fußt m.E. auf der Voraussetzung dessen, was Rogers die Selbstaktualisierungstendenz nennt: „Es wird angenommen, dass der Mensch wie jeder andere lebendige Organismus – Pflanze oder Tier – eine ihm innewohnende Tendenz hat, all seine Fähigkeiten auf eine Art und Weise zu entwickeln, die der Erhaltung oder Steigerung des Organismus dient“ (Rogers, 1991a, S. 211).

Jeder menschliche Organismus besitzt nach Rogers mit innerer Notwendigkeit diese Selbstaktualisierungstendenz, welche gewissermaßen den inneren Sinn des Organismus ausmacht (vgl. Finke, 1994, S. 16)⁸⁹. Dieses „Axiom“⁹⁰ bringt zunächst mal Rogers' tiefes Vertrauen in die menschliche Natur⁹¹ zum Ausdruck. Er betont damit den positiven Kern der Persönlichkeit, mit den beiden Aspekten der Selbsterhaltung und des Altruismus (vgl. Rogers, 1989d, S. 99 ff., Rogers; Wood, 1983a, S. 136). Für Rogers ist die Selbstaktualisierung das oberste Bedürfnis des Menschen, das alle anderen Bedürfnisse und Motive umfasst (vgl. Rogers, 1959, S. 196). Selbstaktualisierung ist gleichbedeutend mit persönlicher Entwicklung und Selbstverwirklichung, wie noch in den Kapiteln zur Störungstheorie und Persönlichkeitsentwicklung gezeigt werden soll.

Es ist demnach die allgemeine Selbstaktualisierungstendenz, die innerhalb eines entsprechenden Beziehungsklima gewährleistet, dass es zu der heilsamen Persönlichkeitsentwicklung des Patienten kommt, sie ist die „motivierende Kraft in der Therapie“ (Rogers, 1991a, S. 188), sie ist „der zielgerichtete Fluss“, den es durch eine entsprechende Beziehungsqualität freizusetzen gilt (Rogers, 1991b, S. 241).

Die Selbstaktualisierungstendenz bezeichnet Rogers häufig in guter wissenschaftsanalytischer Manier (entsprechend dem Status der Theoriesprache innerhalb des Zwei-Sprachen-

⁸⁹ Die synonyme Verwendung von „tendency toward self-actualization“ und „organism“ hat folgenden doppelten Effekt auf die Begrifflichkeit Rogers, ohne dessen Berücksichtigung es zu Missverständnissen kommen muss: Einerseits wird die Selbstaktualisierungstendenz durch ihre enge Verknüpfung mit der biologischen Natur des Gattungswesen Mensch allzu unpersönlich und automatenhaft fernab der geistigen Selbstbestimmung angesiedelt, andererseits sollte man auch berücksichtigen, dass durch diese Verknüpfung Rogers' Organismus-Begriff weit über den einer biologischen Apparatur hinausgeht.

⁹⁰ Zitat: „Es sei darauf hingewiesen, dass diese grundlegende Aktualisierungstendenz das einzige Motiv ist, welches in diesem theoretischen System als Axiom vorausgesetzt wird“ (Rogers, 1959, S. 22).

⁹¹ Typische Formulierungen sind „Vertrauen zum eigenen Organismus“ (z.B. Rogers, 1989d, S. 124), „Weisheit des Organismus“ oder „Glaube an die Selbstheilungskräfte des Organismus“.

Modells) als „Hypothese“ „Axiom“ oder „Postulat“, tatsächlich aber ist diese Überzeugung und das Vertrauen in den menschlichen Willen zur Selbstverwirklichung eine Frucht seiner langjährigen therapeutischen Erfahrung⁹². Das eigentliche Postulat liegt m.E. erst in der Gleichsetzung der Selbstaktualisierungstendenz mit dem Organismus und das zugrunde liegende Axiom ist genauer besehen die in der Naturbedingtheit angelegte Objektivierbarkeit der Selbstaktualisierungstendenz.

Besonders ins Gewicht fällt diese Problematik durch die äußerst große Abhängigkeit Rogers' Theorie von der naive Rezeption einer allgemeinen organismusgebundenen Selbstaktualisierungstendenz⁹³, die m.E. in der unbeholfenen Art ihrer Formulierung eher dem Bedürfnis nach einer sich von der Leibfeindlichkeit des dogmatischen Christentums abgrenzenden Aufwertung der Natur des Menschen entspringt (siehe unten) als einer seinem kritischen Erfahrungsansatz treubleibenden Beobachtung.

Rogers legt in seinen Äußerungen zur Selbstaktualisierungstendenz immer wieder Wert auf die scheinbare Tatsache, dass es sich bei der Selbstaktualisierungstendenz des Menschen um eine allgemeine den gesamten Evolutionsstrom durchziehende Tendenz zur Lebenserhaltung, Ganzheit und Verwirklichung der Möglichkeiten handelt. Diese Tendenz ist eine Art Motor der Evolution und „Substrat aller Motivation“ (Rogers, 1993, S. 70 ff.). Besonders deutlich formuliert Rogers das in seinem Artikel „Grundlagen des personenzentrierten Ansatzes“ (Rogers, 1993). Unter Berufung auf den Biologen Szent-György und seinem Syntropie-Konzept als auch der „morphischen Tendenz“ nach Whyte verweist er auf eine „formative Tendenz“ im Universum, die durch keinen Zerfallsprozess (Entropie) oder eingleisigen Determinationsprozess zu erklären sind. Es handelt sich vielmehr um „schöpferische Prozesse“, um die Verwirklichung von Zwecken in der Evolution.

Ich habe an diesem Weltbild nichts auszusetzen, es erinnert an dasjenige von Aristoteles (Entelechie) oder auch des deutschen Idealismus und meines Wissens ist bis heute weder in der Biologie (der Streit zwischen den Darwinisten und den Lamarckisten) noch in der Philosophie zwingend dargelegt worden, dass sich die Evolution auf die blinden Prinzipien

⁹² Zitat: „Nach Jahren therapeutischer Erfahrung bin ich tastend zu der Überzeugung gelangt, dass dem Menschen eine Tendenz zur Entwicklung aller seiner Fähigkeiten innewohnt [...] dass Menschen denen (wie beispielsweise im sicheren therapeutischen Klima) die Möglichkeit gegeben wird [...] immer eine deutliche Entwicklung auf Ganzheit und Integration hin durchmachen“ (Rogers; Wood, 1983a, S. 136).

⁹³ Zitat: „Der personenzentrierte Ansatz stützt sich [...] auf die Selbstverwirklichungstendenz, die in jedem lebenden Organismus vorhanden ist“ (Rogers, 1991b, S. 241, siehe auch Rogers, 1989a, S. 49).

von Zufall und Notwendigkeit reduzieren lässt. Abwegig wird Rogers` Theorie erst in dem Moment, als er nicht den Bruch innerhalb der Evolution durch die Entstehung des menschlichen Bewusstseins entsprechend würdigt⁹⁴. Er nennt in einem lückenlosen Fortgang die „formative Tendenz“ von Kristallen, Mikroorganismen, komplexem organischem Leben und eben die des Menschen.

Folgerichtig und folgeträftig überträgt er deshalb dieses Wirkprinzip auf den therapeutischen Prozess. So berichtet Rogers im gleichen Artikel (Rogers, 1993, S. 72) von einem biologischen Experiment mit Seeigel-Zellen: „Der Forscher mit dem geteilten Seeigel-Ei [...] konnte die Zellen nicht veranlassen, sich auf die eine oder andere Weise zu entwickeln, aber wenn er sein ganzes Können darauf konzentrierte, die Bedingungen zu schaffen, unter denen die Zelle überleben und wachsen konnte, dann waren die Wachstumstendenz und die Entwicklungsrichtung evident, und beide waren im Organismus angelegt. Ich kann mir keine bessere Analogie für die Therapie oder die Gruppenerfahrung vorstellen, wo konstruktive Vorwärtsbewegung immer dann eintreten, wenn es mir gelingt, ein Milieu zu schaffen, das man als psychologisches Fruchtwasser bezeichnen könnte“.

Es ist m.E. ganz offensichtlich, dass Rogers mit dieser Botschaft eigentlich für die Selbstbestimmung und Eigengesetzlichkeit der individuellen Entwicklung eintreten will⁹⁵, denn die Konsequenz einer dem Organismus innewohnenden Entwicklungsweisheit ist die, dass nur der Organismus selbst weiß, was gut für ihn ist und wie sich seine Entwicklung vollzieht. Der Therapeut kann dazu nur das entsprechende Wachstumsklima oder „psycholo-

⁹⁴ Das Herausfallen des Menschen aus dem allgemeinen Entwicklungsprozess der Natur, der wesentliche Unterschied des Menschen zu dem ihm in der Natur am nächsten stehenden Tierreich ist Ausgangspunkt vieler anthropologischer Philosophien gewesen. Sehr konsequent hat das der Existenzialismus betont und eben auch die für diese Arbeit relevanten Philosophen Buber und Scheler. In seinem zentralen Werk „Urdistanz und Beziehung“ hat Buber (1951) den differenzierenden Vergleich zwischen Mensch und Tier (genauer zwischen der menscheigentümlichen Beziehung und dem Umweltverhältnis der Tiere) zu seinem grundsätzlich methodischen Ansatz und denkerischem Ausgangspunkt gemacht.

Sehr interessant ist in diesem Zusammenhang, dass die naturwissenschaftlich ausgerichtete Psychologie gerade darum bemüht ist, menschliches Verhalten aufgrund von Lernmechanismen zu erklären, die an Tauben, Ratten und anderem Getier entwickelt wurden. Diese Tendenz ist dem naturwissenschaftlichen Paradigma immanent, das wie der Name schon sagt zur Erforschung natürlicher Objekte entwickelt wurde und dahingehend auch bedingte Gültigkeit besitzt, nicht aber menschlichem Verhalten und Erleben adäquat ist. Konkret macht sich das innerhalb der Psychologie bemerkbar bei den Versuchen zweckgerichtetes Handeln unter das Ursachen-Erklärungsmodell zu subsumieren (vgl. Groeben, 1986, S. 202 ff.).

⁹⁵ Zitat: „Als Therapeut richte ich mein Verhalten nach diesem Glauben an die natürlichen Prozesse aus, indem ich das Recht und die Fähigkeit meines Klienten, sich selbst zu lenken und zu wachsen, respektiere. Ich vertraue auf sein Vermögen, mit seiner psychologischen Situation und sich selbst zurechtzukommen. (Rogers; Wood, 1983a, S. 138).

gische Fruchtwasser“ bieten und dies schafft er durch die Ausbildung der entsprechenden Beziehungsqualität, welche sich vor allem im Prozess des zwischenmenschlichen Verständnisses widerspiegelt. Weil aber Rogers nie ernsthaft der Frage nachgegangen ist (im Gegensatz zu Kierkegaard und Buber, auf die er sich jedoch gerne beruft), was den Menschen in seinem Wesen und in seiner Existenz von dem allgemeinen Evolutionsprozess abhebt, was den Menschen zum Menschen macht und welchen fundamentalen und einmaligen Wandel in der Zwecksetzung das menschliche Bewusstsein ermöglicht, soll sich noch zeigen, dass sich seine Absicht letztlich gegen ihn selbst wendet und das Individuum um den entscheidenden Aspekt seiner Freiheit beschneidet. Diese Arbeit will dann weiter aufdecken, wie sich eine derartige Verkürzung dann auf den Verstehensbegriff überträgt.

Es wäre interessant dem nachzugehen, warum Rogers, der sich bei der Entwicklung seiner Theorie immer wieder auf die existenzielle Erfahrung beruft (vgl. Rogers, 1991a, S. 188), ausgerechnet bei dem Grundstein seiner Theorie, der Selbstaktualisierungstendenz, plötzlich axiomatisch auf eine „kosmische Tendenz“ baut, die von bestimmten Physikern und Biologen angenommen wird. Er hat wohl innerhalb der „vorbildlich wissenschaftlichen“ Naturwissenschaften etwas gefunden, was sich scheinbar gut mit seiner eigenen Erfahrung deckt. Seine ureigenste Erfahrung ist ja diejenige, dass bei entsprechender Beziehungsqualität der Patient seine Entwicklung anstrebt und dabei selbst am besten herausfinden kann, was in diesem Sinne gut für ihn ist und was nicht.

Seine „nur“ subjektive Erkenntnis findet Rogers jetzt zu seiner Freude erklärt durch ein zentrales Konstrukt aus den „objektiven“ Naturwissenschaften. Wahrscheinlich empfand er dies als eine wissenschaftliche Aufwertung, zumindest würde das erklären, warum Rogers soviel Wert darauf legte, die Selbstaktualisierungstendenz als ein allgemeines und nicht etwa menscheigentümliches oder auch individuelles Streben anzusetzen⁹⁶. Die naturwissenschaftliche Rechtfertigung seiner zwischenmenschlichen Beobachtungen ermöglichte eventuell eine ernsthaftere Aufnahme seiner Theorie in der „scientific community“.

Der Preis dafür ist aber m.E. zu hoch: Weil Rogers an dieser Stelle ein Konstrukt aus der Naturwissenschaft einfach übernimmt und nicht genauer erfahrungsgeleitet forscht nach dem existenziellen Verhältnis des Menschen zu seinen Bedürfnissen, Motiven und Mitmenschen

⁹⁶ Mit der Philosophie Bubers wird sich noch als fraglich erweisen, ob das Menscheigentümliche überhaupt der empirischen Forschung zugänglich ist.

wird die Selbstaktualisierungstendenz zu einer dem Organismus innewohnenden, anonymen Kraft, die viele Fragen in Bezug auf die Freiheit und den Egoismus des Menschen offen lassen muss. Ich bin der Meinung, dass genau an diesem Punkt, wo Rogers seine eigene Auffassung von erfahrungsgeleitetem subjektivem Forschen aufgegeben hat, das gesamte Theoriegebäude krankt.

Das allgemeine Bedürfnis zur Selbstverwirklichung ist wohl die zentralste Erfahrung Rogers' klinischer Arbeit, jedoch deren axiomatische Ansiedlung im Organismus mit einem natürlichen Reifungsprozess ist m.E. dogmatisch seiner Hörigkeit gegenüber der naturwissenschaftlichen Forschung entsprungen. So gesehen zeigt sich an der Selbstaktualisierungstendenz deutlich der Widerspruch zwischen dem Wissen innerhalb Rogers' Theorie, welches durch einen empathischen Verstehensprozess generiert wurde, und den Aspekten, die durch dogmatische Übernahme wissenschaftlicher Konstrukte bestimmt sind. Es soll in dieser Arbeit noch gezeigt werden, dass die konsequente empathische Forschung zu einer Vertiefung von Rogers Beziehungstheorie und des Empathiebegriffs führen kann, weil hier die wissenschaftliche Haltung dem Gegenstand entspricht, während die Anwendung der naturwissenschaftlichen Kriterien den Verstehensprozess verkürzen muss.

Der Verstehensvorgang bzw. die geforderte Methode sind abhängig von der allgemeinen Sicht auf den Menschen. Als Organismus ist der Einzelne in seiner zufälligen Konstellation ein Exemplar der Gattung, das nach gattungsmäßigen Begriffen und Gesetzmäßigkeiten erklärt und verstanden werden kann. Sollte sich aber zeigen, dass entgegen Rogers' Vorurteil gerade die Selbstverwirklichung vielmehr nach einer menscheigentümlichen, individuellen Sphäre mit individuellen Gesetzmäßigkeiten und Beziehungen verlangt, dann ist damit auch ein anderer Verstehensprozess gefordert. Hier darf der Verstehende dann nicht mehr mit allgemeinen Kategorien und Vorbegriffen an sein Gegenüber herantreten, sondern muss vielmehr in der Lage sein, unbefangen die Motive und Gedanken des Gegenübers entgegenzunehmen. Tatsächlich war ja gerade diese Haltung ein wichtiges Anliegen von Rogers.

2.2.2 Die Störungstheorie

Zum Verständnis von Rogers' Ätiologiemodell ist es notwendig, einige zentrale Begrifflichkeiten wie Organismus, Selbstkonzept, Erfahrung, phänomenales Feld und Inkongruenz aus dieser Theorie einzuführen. Da Rogers immer um die Transparenz seiner theoretischen

Implikationen bemüht war, sind wir hier in der komfortablen Lage auf zahlreiche Definitionen⁹⁷ (insbesondere Rogers, 1959; Rogers 1991a) zurückgreifen zu können. Ich möchte diese nicht ein weiteres Mal in systematischer Weise nebeneinander stellen, sondern stattdessen versuchen, sie nach Rogers (1959, S. 221 ff.) anhand der allgemeinen Struktur der Störungsgenese in ihrem Zusammenhang darzustellen⁹⁸.

Alles, was potenziell durch den Organismus (bewusst oder unbewusst) wahrgenommen werden kann, nennt Rogers das phänomenale Feld. Das Kleinkind vollzieht nach Rogers (1968, S. 39 ff.) noch ungestörte organismische Wertungsprozesse („organismic valuing process“). Es interagiert mit seiner Realität im Sinne der allgemeinen Aktualisierungstendenz (vgl. Rogers, 1959, S. 222), die Erlebnisse werden in ihrem Verhältnis zur Selbstverwirklichung des Organismus bewertet. Diese Erlebnisse werden im Bewusstsein vor allem als Gefühle (Kognition und Emotion umfassend) unmittelbar repräsentiert, sie beziehen sich auf die augenblickliche Situation und bestimmen die Handlung. Das gewährleistet nach Rogers einen beweglichen situationsangemessenen Wirklichkeitssinn und selbstbestimmtes (weil der Ort der Wertung ein „innerer“ nämlich der Organismus ist; vgl. hierzu Rogers, 1968), adäquates Handeln.

Die Erlebnisse bzw. das phänomenale Feld werden in ihrer Bedeutung aber nicht nur durch die augenblickliche Situation und der organismischen Bedürfnislage bestimmt, sondern zunehmend von Erfahrungen der Vergangenheit (vgl. Rogers, 1959, S. 197). Aufgrund seiner

⁹⁷ Je mehr Rogers bemüht war, seine Theorie „wissenschaftlich“ zu formulieren, desto stärker war dieser Definitionscharakter seiner Begriffe und desto mehr betonte er deren Status als wissenschaftliches Konstrukt (Ebene der Theoriesprache nach Carnap). Diese möglichst isolierte Darstellung der einzelnen Aspekte führt aber zu einer erheblichen Beschneidung des Sinns, da die Begriffe innerhalb einer Theorie aufs engste miteinander verknüpft sind, sodass sich deren Sinnhaftigkeit nur innerhalb des Zusammenhangs erhellen lässt. „Wissenschaftlich“ gilt eine solch abstrakte Form aufgrund ihrer Nähe und Ermöglichung von operationalen Definitionen (→empiristisches Sinnkriterium, Möglichkeit der Falsifikation). In „A theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships, as developed in the Client-Centered Framework“ (Rogers, 1959) hat das Rogers in seiner aufwendigsten, „rigorosesten“ theoretischen Arbeit in meinen Augen regelrecht ad absurdum geführt und war dann sehr „verwundert und gekränkt wegen der Missachtung dessen, was ich als meine theoretische Exaktheit betrachte“ (Rogers zit. nach Quitmann, 1996, S. 143).

⁹⁸ Diese Vorgehensweise verfolgt auch eine Absicht bezüglich des noch aufzudeckenden wissenschaftstheoretischen Status von Rogers' Theorie: Rogers führt seine eigenen, an der Erfahrung entwickelten Begrifflichkeiten in der Form von „definitions of constructs“ ein. Diese Definitionen sollen entsprechend dem empirischen Sinnkriterium eine zukünftige, genaue operationale Definition ermöglichen und einleiten (vgl. Rogers, 1959, S. 203). Die von mir gewählte Darstellungsform wirft jedoch ein etwas anderes Licht auf Rogers' Theorie: Rogers hat durch das genaue Verstehen einzelner Personen und ihrer konkreten Störungsgeschichte eine dieser Erfahrung innewohnende Ordnung, eine allgemeine Struktur entdeckt (vgl. Rogers, 1959, S. 187).

individuellen organismischen Erlebnisgeschichte sind die Bedeutungen eines objektiven Ereignisses (Wirklichkeit) subjektiv verschieden⁹⁹.

Mit den subjektiven Erfahrungen bildet sich durch bewusste Symbolisierung ein Selbstkonzept des Individuums, d.h., aufgrund der bewussten Repräsentation von organismischen Bedürfnissen und Reaktionen der sozialen Umwelt erhält das Individuum ein Bild von sich selbst. Prinzipiell strebt das Selbst eine Konsistenz (Kongruenz) zwischen dem Selbstbild und den aktuellen Erfahrungen an (vgl. Rogers, 1959, S. 206).

Zu Störungen dieser Konsistenz muss es kommen, wenn die Erfahrungen innerhalb der sozialen Umwelt widersprüchlich sind oder aber organismische Bedürfnisse mit sozialen Erfahrungen im Widerspruch liegen. Noch notwendiger als die innere Konsistenz ist das Bedürfnis des Menschen nach Liebe und Anerkennung¹⁰⁰. Leider ist eine anerkennende Beziehungskultur in den Familien und der Gesellschaft nicht der Regelfall, sondern die Zuwendung wird instrumentalisiert und an Bedingungen geknüpft. Diese Bedingungen stehen häufig im Widerspruch mit den organismischen Bedürfnissen und Wertungen des Individuums selbst, sodass es im Ringen um Anerkennung „den Bezugspunkt für sein Werten, der in seiner Kindheit noch in ihm selbst lag, fallen lässt. Es lernt, seinen eigenen Erfahrungen als Verhaltensorientierung grundsätzlich zu misstrauen“ (Rogers, 1968, S. 42), und übernimmt („introjeziert“) stattdessen die Werte und Vorstellungen seiner Umwelt.

Die „Inkongruenz“ zwischen organismischer Erfahrung und Wertungen der sozialen Umwelt wird bei entsprechender Konstanz auf die Ebene innerhalb des Subjekts verlagert. Es

⁹⁹ Daraus schließt Rogers kurzerhand (1980c, S. 179 ff.): „es gibt ebenso viele wirkliche Welten, wie es Menschen gibt“. Diese solipsistische Tendenz wirft natürlich Fragen auf bezüglich der Erkenntnismöglichkeit als auch der Beziehungswirklichkeit und der damit verbundenen Möglichkeit für zwischenmenschliches Verständnis (siehe voriges Kapitel). Rogers macht eigentlich keinen Unterschied zwischen der Wahrnehmungskonstitution eines Kleinkindes und der eines Erwachsenen. Wie er wohl zu Recht erkennt, bestimmen beim Kleinkind größtenteils die organismischen motivationalen Bedürfnisse die Bedeutung seiner Umwelt (vgl. Rogers, 1959, S. 222). Nun sieht Rogers aber beim Erwachsenen nicht die Entwicklung zur Möglichkeit objektiver Erkenntnisaussagen und eines höheren moralischen Standpunktes, sondern vor allem den Verlust des natürlichen organismischen Wertungsprozess. Diese einseitige Sichtweise steigert sich zu der These, der reife Mensch kehre zu einem dem Kleinkinde ähnlichen Wertungsprozess zurück, nur dass dieser nun differenzierter und bewusster sei (vgl. Rogers, 1986).

¹⁰⁰ Zitat: „unconditional positive regard [...] is one of the key construct of the theory“ (Rogers, 1959, S. 208). Dass das Bedürfnis nach Anerkennung größer ist als das Bedürfnis nach innerer Konsistenz zwischen Selbstbild und Erfahrung, zeigt sich an dem Umstand, dass es Wahrnehmungsverzerrung im Dienste des scheinbar geliebten falschen Selbstbildes gibt, aber keine Wahrnehmungsverzerrung entfremdender sozialer Erfahrungen zur Aufrechterhaltung des natürlichen Selbstbildes. Hierbei werden Inkongruenz und Selbstkonzeptveränderung in Kauf genommen, weil der Verlust der sozialen Anerkennung das größere Übel zu sein scheint.

besteht nun eine Inkongruenz zwischen der organismischen Erfahrung bzw. dem daraus hervorgegangenem Selbstkonzept und den um der Anerkennung willen übernommenen Wertungen. Für die Person fühlt sich ein Bedürfnis und entsprechende Handlung gut an, gleichzeitig hat es aber bereits die Wertung verinnerlicht, dies sei schlecht und infolgedessen muss es aufgrund seines Bedürfnisses den Liebesentzug fürchten. So wird das eigene Bedürfnis selbst zur Bedrohung (vgl. Rogers, 1959, S. 204). Zur Vermeidung derartiger Ambivalenzen und Konflikte bzw. zur Aufrechterhaltung der inneren Konsistenz wird die subjektive Erfahrung nun immer weniger von dem organismischen Wertungsprozess und stattdessen zunehmend von Fremdwertungen bestimmt. Mit den so entfremdeten Erfahrungen verändert sich auch das Selbstkonzept dahingehend, dass es zunehmend durch soziale Normen, Wertungen und Ansprüche geprägt ist.

Letztendlich führt es dazu, dass der Betroffene bestimmte Wahrnehmungen leugnen oder verzerren muss (vgl. Rogers, 1959, S. 226). Entweder handelt es sich um eigene organismische Erfahrungen, die im Widerspruch zu den sozial erfahrenen und dem daraus entstandenen entfremdeten Selbstbild stehen, dann wird die Gewährwerdung dieser Inkongruenz und die daraus hervorgehende Forderung zur Selbstbildaktualisierung als äußerst bedrohlich empfunden, da sie ja mit der vergangenen Erfahrung des Liebesentzugs eng verknüpft ist. Oder es handelt sich um eine soziale Erfahrung, die zwar dem Betroffenen eigentlich entspricht, die er aber wegen seiner bereits etablierten Selbstentfremdung genauso wenig wie seine organismische Erfahrung annehmen kann.

Erfahrungen, die hingegen in Übereinstimmung mit seinem bereits entfremdeten Selbstkonzept stehen, werden ohne Verzerrung wahrgenommen und adäquat im Bewusstsein symbolisiert. Durch diese selektive Wahrnehmung des falschen Selbst erscheint dieses bestätigt, während sich der Betroffene tatsächlich selbst zunehmend von seinem wahren Selbst entfremdet. Eine solche Verkehrung der eigenen Verhältnisse sind das Ende einer integrierten Persönlichkeit, bestimmte Anteile müssen ausgegrenzt werden und erzeugen dennoch Angst, da sie latent anwesend und subtil wirksam sind. An diesem Punkt in der allgemeinen Störungsentstehung wird diese zu einem pathologisch relevanten Vorgang. Die

mehr oder weniger bewusste Inkonsistenzen¹⁰¹ sind eine alltägliche Erfahrung jedes Menschen, werden diese Inkonsistenzen aber durch eine Wahrnehmungsleugnung dem Bewusstsein und damit der potenziellen Erkenntnismöglichkeit grundsätzlich entzogen, dann beginnen diese ein krankmachendes Eigenleben zu führen.

Das so sich selbst entfremdete Individuum weiß nicht mehr, bzw. darf sich nicht erlauben zu wissen, was es eigentlich fühlt und wer es eigentlich ist oder sein möchte. Es *versteht* sich und die Welt nicht mehr¹⁰². Eine auf diese Weise verunsicherte Person ist sich weder seiner selbst noch anderer Personen gewiss, sie muss immer Selbstbild und Selbstwert bedrohende Erfahrungen fürchten. Das findet seinen Ausdruck in dem Verlust jeder Unmittelbarkeit der Beziehung zu seinen Mitmenschen, denn der so Verunsicherte muss das Opfer und Wagnis einer persönlichen Begegnung meiden¹⁰³. Die kognitiven und emotionalen Wahrnehmungsverzerrungen aufgrund des entfremdeten Selbstbildes verstellen den Weg. Dadurch erhalten aber die sozialen Erfahrungen eine Zweideutigkeit, die jedes unmittelbare natürliche Verständnis der sozialen Umwelt trübt.

So langsam lässt sich der tiefe Verstehensbegriff Rogers' in seiner therapeutischen Bedeutung erahnen. Die soziale Umwelt hatte kein Verständnis für die Bedürfnisse des Betroffenen und das führte letztlich zu dem zentralen Merkmal aller psychischen Störungen nach Rogers: Dem Patienten mangelt es aufgrund seiner starren ihm selbst unangemessenen Vorstellungen über sich und die Welt an Verständnis gegenüber seinen eigenen Bedürfnissen, Gefühlen und Wünsche (vgl. Rogers, 1991a, S. 205). Die Verunsicherung gegenüber den eigenen Erfahrungen wirkt sich auch auf das Verständnis gegenüber seinen Mitmenschen aus. Es deutet sich vor dem Hintergrund dieser Störungstheorie an, dass eine Beziehung, die von Wertschätzung und Verstehen durchdrungen ist, die das lebt, was dem Patienten bei der Störungsgenese ermangelte, sich als heilsam erweisen könnte.

¹⁰¹ Die Inkonsistenzen bestehen: zwischen Selbstbild und organismischen Erleben; zwischen Selbstbild und der Beurteilung durch Andere; zwischen Selbstbild und Selbstideal; zwischen subjektiver Erfahrung und äußerer Wirklichkeit.

¹⁰² Zitat: „Die Person ist in den Konstrukten, die sie über sich selbst und ihre Welt bildet starr strukturiert. Sie ist so fern vom unmittelbaren Erleben dessen, was in ihr selbst vorgeht, dass sie sich dessen nicht bewusst ist“ (Rogers, 1991a, S. 205).

¹⁰³ Das ist der entscheidende Aspekt, den Rogers vernachlässigt und Buber philosophisch ausgearbeitet hat. Für Rogers hat nämlich die Beziehungsrealität eine der Selbstaktualisierung des Einzelnen untergeordnete Funktion (vgl. Beck, 1991, S. 112), für Buber hingegen ist seelische Krankheit vor allem Störung der Beziehungsfähigkeit, in welcher die menscheigentümliche Wirklichkeit erst zu sich selbst kommen kann (siehe unten).

2.2.3 Persönlichkeitsentwicklung

Während die Störungstheorie eher defizitär ausgerichtet ist und sich damit weitgehend auf den psychisch gestörten Menschen bezieht, verweist die Persönlichkeitsentwicklung über diese Beschränkung hinaus. Es fällt auf, dass bei Rogers die Persönlichkeitsentwicklung als allgemein-menschliche Aufgabe und der spezifisch-therapeutische Heilungsprozess nicht voneinander geschieden sind. Persönlichkeitsentwicklung oder Selbstaktualisierung umspannen als Aufgabe und als Prozess jeden Menschen und sein entsprechendes Entwicklungsstadium¹⁰⁴. Die Extrempole liegen zwischen dem Zustand des Verlustes jeglicher Ausdrucksmöglichkeit, des Abgeschnittenseins vom inneren und äußeren Erleben (vgl. Rogers, 1991a, S. 205) sowie der Fremdbestimmung (vgl. Rogers, 1989f, S. 168) einerseits und andererseits dem niemals ganz erreichbaren Ideal der „fully functioning person“, bei welcher sich der natürliche Fluss des Erlebens mit dessen Ausdruck und dem Selbst völlig deckt. Was mit diesem Entwicklungsideal genauer gemeint ist, soll sich im Folgenden noch zeigen. Insbesondere bei der Formulierung des Entwicklungsideals, bei der Frage nach dem Wohin der menschlichen Entwicklung kann das Menschenbild und sein tieferer Sinn offenkundig werden¹⁰⁵.

Rogers hat in mehreren Aufsätzen die in seinen Therapien typische Chronologie des Entwicklungsprozess dargestellt (vgl. Rogers, 1991a, S. 204 ff.; Rogers, 1989f, Rogers, 1989d). Um genauer zu verstehen, was Rogers mit Selbstaktualisierung meint, müssen an dieser Stelle die beiden zentralen Begriffe „Organismus“ und „Selbst“ kurz etwas expliziert werden.

¹⁰⁴ Zitat: „...dass die gleichen psychotherapeutischen Prinzipien für alle Personen gelten, ob sie nun mit dem Etikett „normal“, „neurotisch“ oder „psychotisch“ versehen sind“ (Rogers;Wood, 1983, S. 134). Ich persönlich halte diese Einstellung für eine äußerst sinnvolle und an sich heilsame. Sie führt nämlich zu einer Entpathologisierung des Patienten und diesen zurück als vollwertiges Mitglied in die Gemeinschaft. Die Angst vor Ausgrenzung und die Frage „Bin ich normal?“ scheint bei vielen psychischen Problemen einen selbstverstärkenden Effekt zu haben. Es geht hierbei nicht darum, den Patienten kurzerhand für gesund zu erklären, sondern über das Ideal des Heilseins das Bewusstsein für die Krankheit in uns allen zu schärfen. Der Patient müsste dann weniger seine Umwelt fürchten und dieser würde für jene nicht all das repräsentieren, was sie an sich selbst fürchten. Das Bild einer Gesellschaft von Menschen, in der jeder auf seine Weise ein gemeinsames Ideal des Heilseins anstrebt, besitzt m.E. ein enormes Potential.

¹⁰⁵ Geht man davon aus, dass der Mensch kein fertiges Wesen ist, sondern sich sowohl als Einzelner als auch über die Geschichte hinweg in einer Entwicklung befindet, kann man die Frage „Was ist der Mensch?“ nicht beantworten ohne zu fragen, wo sein Potential liegt, was er zu sein bestimmt ist oder besser zu was für einem Sein er sich entscheiden möchte. Wie sich noch zeigen wird, fehlt genau dieser zukunftsorientierte und freiheitliche Aspekt in dem Menschenbild Rogers.

Wir wissen bereits aus dem Kapitel 2.2.1 zur Selbstaktualisierungstendenz, dass selbige dem Organismus *natürlicherweise* innewohnt¹⁰⁶. Obwohl mit der Ansiedlung der Selbstaktualisierungstendenz im menschlichen Organismus nahe gelegt wird, die Bedeutung der Bezeichnung „Organismus“ weiter aufzufassen, wie das schlechthin in der Biologie der Fall ist, betont Rogers: „I use the term “organism” for the biological entity. The actualizing tendency exists in the biological human organism” (Rogers; Schmid, 1991, S. 127 f.). Der Organismus ist die Grundlage allen Erlebens¹⁰⁷ und der Ort des Wertens (vgl. Rogers, 1968). Bei Rogers wird der Organismus zum „inneren Kern der menschlichen Persönlichkeit“ (Rogers, 1989d, S. 100 f.) erklärt.

Die Begriffe Selbst, Selbstkonzept oder Selbststruktur beziehen sich auf eine bewusst oder auch unbewusste Repräsentation der subjektiven Wahrnehmungen einer Person und deren Selbstreflexion. Das Wörtchen „Selbst“ ist bei Rogers kein Hinweis auf etwas Substanzielles oder wesensmäßig Umfassenderes, sondern lediglich Ausdruck des Selbstbezugs, dahingehend, dass die Person ein Bild von sich und ihren Erfahrungen hat (vgl. Rogers, 1959, S. 200). Wie im Kapitel 2.2.2 zum Störungskonzept bereits dargestellt, kann das Selbstbild nun den organismischen Erfahrungen entsprechen (Kongruenz) oder nicht (Inkongruenz). In letzterem Falle kann es aufgrund starker und unbewusster Inkongruenzen zu verzerrter Wahrnehmung, Fehlanpassung und Krankheit kommen.

Entwicklung nach Rogers bedeutet die zunehmende Kongruenz von Organismus und Selbst: „Ein Mensch der gegenüber allen Elementen seines organischen Erlebens offener ist, der Vertrauen zum eigenen Organismus [...] entwickelt, der Bewertungen aus *sich* heraus vornimmt“ (Rogers, 1989e, S. 129). Erleben als Gewahrsam organismischer Veränderungen und Wertungen wird ja gestört durch die falschen entfremdenden Selbstbilder. Dementsprechend ist Entwicklung bei Rogers der Prozess die falschen von einer nicht verständnisvollen Umwelt aufgedrängten „Masken“ (Rogers, 1989e, S. 115 ff.) abzunehmen und auf seinen wirklichen inneren Kern, den Organismus zu blicken bzw. dessen Angesicht zu zeigen. Dann macht derjenige nach Rogers die überraschende Entdeckung, dass seine tierische Natur,

¹⁰⁶ Zitat: „Es wird angenommen, dass der Mensch wie jeder andere lebendige Organismus – Pflanze oder Tier – eine ihm innewohnende Tendenz hat, all seine Fähigkeiten auf eine Art und Weise zu entwickeln, die der Erhaltung oder Steigerung des Organismus dient“ (Rogers, 1991a, S. 211).

¹⁰⁷ Zitat: „Erleben ist der Prozess, der alles dem Bewusstsein Zugängliche erfasst, was innerhalb des Organismus vor sich geht“ (Rogers, 1991a, S. 213).

die zuvor gefürchtete „Bestie“ „konstruktiv, vertrauenswürdig“ (Rogers, 1989f, S. 178) ja sogar „rational“ (Rogers, 1989g, S. 194) ist.

Das „wahre Selbst“ ist nach Rogers (entsprechend des Ausdrucks der Reflexivbewegung durch das Wörtchen „Selbst“) dann gefunden, wenn derjenige seine falschen Selbstkonzepte abgelegt hat und dadurch erreicht, dass er den Strom seiner organismischen Wertungsprozesse unverzerrt und bewusst repräsentieren kann. Mir kommen zu solcher Darstellung viele Fragen und Zweifel auf, Rogers scheint sich das tatsächlich so vorzustellen, als käme bei dem Menschen zu den organismischen Erfahrungen lediglich noch die Bewusstheit dazu: „Wenn wir dem sensorischen und innerorganischem Erleben das dem ganzen Tierreich eigentümlich ist, die Gabe eines freien und unverzerrten Bewusstseins hinzufügen können, das anscheinend nur dem menschlichen Tier gegeben ist, dann haben wir ein schönes, wohlaufgebautes wirklichkeitsgerechtes Ganzes“ (Rogers, 1989d, S. 112).

Das menschliche Bewusstsein ermöglicht nach Rogers keine menscheigentümliche Seinsweise, es hat im günstigsten Fall eine, die organismischen Bedürfnisse koordinierende Funktion, ist aber keine eigene Instanz mit positiven Alternativen: „Dieser Mensch vertraut auf seine Erfahrungen, die er macht, und er vertraut seinem Organismus, da er weiß, dass sein Organismus oft klüger ist als sein Intellekt. Das Bewusstsein ist für ihn nur [...] eine Reflexion des inneren Fließens des Organismus in diesem Augenblick“ (Rogers, 1978, S. 273).

Rogers zitiert gerne Kierkegaard mit dem Satz: „Das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist“ (Rogers, 1989f, S. 167; Rogers, 1989d, S. 116). Rogers missversteht diesen Satz in seinem Sinne dahingehend, dass er meint, er bedeute, bewusst im Selbstbild zu symbolisieren, was der Organismus lebt. Die existenzielle Entscheidung zum Selbstsein wird reduziert zur Entscheidung, das organismische Erleben anzunehmen und zum Ausdruck zu bringen (vgl. Rogers, 1989d, S. 116 f.).

Das ist aber die totale Verdrehung von Kierkegaard: Was Rogers zum höchsten Ideal des Menschen erhebt, wäre bei Kierkegaard lediglich ein Verharren auf dem „ästhetischen Standpunkt“, bloßer „Sklavendienst an der Natur“. Für Rogers besteht die „Verzweiflung“ (Rogers, 1989d, S. 116 f.) aufgrund des Missverhältnis zwischen dem bewussten Selbstbild und dem Organismus, dem entspräche wohl seiner Meinung nach bei Kierkegaard das Verhältnis von Naturwesen und Geistwesen. Darin aber das Selbst zu suchen, das wäre mit

Kierkegaard lediglich die uneigentliche Verzweiflung und tatsächliche Selbstvergessenheit¹⁰⁸. So erreicht Rogers mit diesem Zeugenauftritt gerade das Gegenteil des Beabsichtigten: Dass er sich beim Selbstbegriff auf Kierkegaard beruft, bringt seine Unkenntnis des Selbst nach Kierkegaard zum Ausdruck¹⁰⁹.

Ob zwei zusammengestückelte, aber nicht zusammengedachte Teile wirklich ein „schönes wohlaufgebautes Ganzes“ machen? Rogers scheint die Problematik, von einem „unbewussten Erleben“ zu sprechen und der fehlenden Berücksichtigung, dass Bewusstsein das Erleben ja zumindest mitgestaltet, völlig zu entgehen. Das Bewusstsein kann, zur äußerlichen Draufsicht des Erlebens degradiert, vielleicht so etwas wie Selbstbewusstsein hervorrufen oder Genuss und Leidensfähigkeit steigern, aber letztlich stellt es m.E. für Rogers keine positive moralische Instanz dar. Im Gegenteil ermöglicht das Bewusstsein vielmehr das entfremdende Selbstkonzept und ist so die Ursache dafür, dass der Mensch im Unterschied zu der Natur von der seinem Organismus durchströmenden Selbstaktualisierungstendenz abgeschnitten ist¹¹⁰. Durch die Degradierung des Bewusstseins werden vielleicht dessen Gefahren erkannt, aber die Idee der Freiheit, welche als Entwicklungsziel des Menschen eng mit seiner Bewusstseinsfähigkeit verbunden ist, verschwindet aus dem Blick.

Rogers ist selbst darüber verblüfft, wie paradox in der Psychotherapie Freiheit und Determinismus koexistieren (vgl. Rogers, 1989g, S. 192). Zunächst einmal betont er die freie Entscheidungsmöglichkeit als eine „der zwingensten subjektiven Erfahrungen“, um im

¹⁰⁸ Kierkegaard geht aus von dem gegensätzlichen Verhältnis von Naturwesen (A) und Geistwesen (B) im Menschen. Schon an dieser Stelle ist der Geistbegriff bei Kierkegaard mit den Attributen wie ewig und frei für Rogers gar nicht mitvollziehbar. Das macht sich dann im Weiteren immer gravierender bemerkbar. Der Selbstbegriff ist schließlich ein völlig anderer. „Der Mensch ist Geist. Geist ist das Selbst. Das Selbst ist ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“. (Kierkegaard zit. nach Anzenbacher, 2002, S. 232). Die Möglichkeit sich selbst zu wählen besteht bei Kierkegaard gerade deshalb, weil die Zwecke nicht vom Naturwesen zwangsläufig vorgegeben sind, sondern sich der Mensch durch die subjektive Reflexion aus dieser Bedingtheit herausheben kann, er tritt einen Schritt zurück und kann sich selbst als dieses Verhältnis verstehen und daraus bestimmen. Kierkegaard sagt im Gegensatz zu Rogers: „Das Selbst ist nicht das Verhältnis [V(AB)], sondern dass das Verhältnis [V] sich zu sich selbst [V] verhält“, „...die Verzweiflung folgt nicht aus dem Missverhältnis [V(AB)], sondern aus dem Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält“. Folglich dürfte Rogers in Anlehnung an Kierkegaard lediglich von der uneigentlichen Verzweiflung sprechen, diese entspringt der Unwissenheit darüber, dass der Mensch ein ewiges Selbst hat. Rogers' Formulierungen des Selbst bringen nach Kierkegaard die Unkenntnis des Selbst zum Ausdruck (vgl. Anzenbacher, 2002, S. 230 ff.).

¹⁰⁹ Zitat: „Mit den Denkgebäuden von Philosophen und anderen Denkern ging Rogers eher eklektisch um. Gefiel ihm eine Passage, zitierte er sie, ohne sich allzu viel um das Gesamtwerk und damit den Kontext der Zitate zu kümmern“ (Schmid, 1994, S. 184 f.).

¹¹⁰ Zitat: „In dieser Hinsicht (Aktualisierungstendenz als sozial konstruktive Kraft, Anm. M.R.) ist der Mensch wenig von anderen Organismen verschieden, abgesehen davon, dass es für den Menschen [...] zahlreichere Möglichkeiten gibt, durch die normale Neigungen verdreht oder blockiert werden können“ (Rogers, 1991a, S. 212).

nächsten Moment aber die Ergebnisse der „objektiven Forschungsmethoden“¹¹¹ anzuerkennen, nämlich die völlige Determination der menschlichen Bedürfnisse durch den biologischen Organismus. Freiheit kann für Rogers dann nur noch lauten: „Der Mensch beschließt, der Handlungsweise zu folgen, die der ökonomischste Vektor im Verhältnis zu allen inneren und äußeren Stimuli ist, weil jene Verhaltensweise am tiefsten befriedigen wird“. Freiheit erschöpft sich demnach in einer Wahl der Mittel zur möglichst effektiven Befriedigung der vom Organismus vorgegebenen Motive. Das meint er wohl auch mit der anschließend sibyllinischen Formulierung: „Der vollständig sich entfaltende Mensch [...] benutzt die unumschränkte Freiheit, wenn er [...] das wählt und sich für das entscheidet, was unabhängig davon auch determiniert ist“ (Rogers, 1989g, S. 192).

Nun ist es schwer anzunehmen, dass der zutiefst ethisch gesinnte Carl Rogers sagen will, die menschlichen Werte seien durch den Organismus determiniert vorgegeben. Fast so meint er es aber tatsächlich, denn er äußert häufig, dass der sich entfaltende Mensch zunehmend auf der Grundlage eines natürlichen „organismischen Wertungsprozess“ (Rogers, 1991a, S. 216; „organismic valuing process“ Rogers, 1959, S. 210) handelt¹¹². Man sollte aber nicht vergessen, dass in diesem die Selbstaktualisierungstendenz als ein allgemeines, die ganze Welt durchziehendes Prinzip der Entwicklung angesiedelt wird (vgl. Rogers, 1991a, S. 211). Die Erfahrungen erhalten ihren Wert durch deren Verhältnis zur Selbstaktualisierung¹¹³, diese ist, weil im Organismus geortet, allen Exemplaren der „Spezies“ Mensch gleich (Rogers, 1968, S. 51).

So erklärt sich Rogers zweierlei Beobachtungen beim typischen Verlauf des Entwicklungsprozess¹¹⁴ seiner Patienten: Zum einen wird der Wertungsprozess der Patienten zunehmend selbstbestimmter und anpassungsfähiger. Die Patienten lassen ab von starren Regeln und übernommenen Geboten, der Wertungsprozess wird „fließend, beweglich und

¹¹¹ An dieser Stelle wählt Rogers eine höchst interessante Formulierung, die m.E. die Lösung seines eingestandenen Dilemmas unerkannterweise enthält: „Betreten wir aber das Feld der Psychotherapie mit objektiven Forschungsmethoden, sind wir wie jeder andere Wissenschaftler einem vollkommenen Determinismus verpflichtet“ (Rogers, 1989g, S. 192). Diesem Satz möchte ich unbedingt beipflichten, die Frage bleibt, warum Rogers trotz der „zwingensten subjektiven Erfahrung“ von Freiheit dann diesen objektiven Forschungsmethoden verpflichtet ist.

¹¹² Zitat: „...der Wertungsprozess sich vor allem danach richtet, ob das Objekt der Erfahrung ihm zur Selbstverwirklichung verhilft“ (Rogers, 1968, S. 48).

¹¹³ Zitat: „Ich glaube, dass [...] der Wertungsprozess sich vor allem danach richtet, ob das Objekt der Erfahrung ihm zur Selbstverwirklichung verhilft“ (Rogers, 1968, S. 48).

¹¹⁴ Zitat: „regelhafte Ereignisse, die in jedem Patienten ähnlich ablaufen“ (Rogers, 1989d, S. 85).

beruht auf dem jeweiligen besonderen Augenblick“ (Rogers, 1968, S. 47). „Der Patient entdeckt mit zunehmendem Stolz und Vertrauen, dass er seine Entschlüsse selber treffen, sein Leben selber führen kann“ (Rogers, 1968, S. 51).

Zum anderen hat er entdeckt, dass die sich entfaltenden Menschen ohne die Notwendigkeit von äußeren Normen so etwas wie eine „universale menschliche Wertestruktur“ entwickeln und diese Menschen „höchst effektiv am Prozess der menschlichen Evolution“ beteiligt sind (Rogers, 1968, S. 53). Man muss also gar nicht bei der Auflösung der anachronistisch starren Werte der Vergangenheit, verbunden mit der individuellen Neuorientierung, das Ende aller Gemeinschaft fürchten, sondern es deutet sich hier mit Rogers eine Neubegründung der allgemeinen Werte aus dem individuellen Sinn heraus an.

Beide Beobachtungen entstammen Rogers' langjähriger Erfahrung und man kann sie m.E. gar nicht ernst genug nehmen in ihrer Aktualität. Nur wie Rogers, der unter dem naturwissenschaftlichen Dogma der Reduzierung des Menschen auf sein Naturwesen steht, sich diese Phänomene erklärt, ist eigenartig und vielbezeichnend für die Inkonsistenzen und Pirouetten, welche Wissenschaftler heute häufig vollziehen müssen, weil sie an bestimmten Punkten indoktriniert sind.

Ich meine, Rogers stellt sich das ungefähr so vor: Da draußen ist die Welt und dieser Gegenüber (bzw. in dieser) steht der menschliche Organismus, der zudem noch mit einer Reflexiv-Perspektive (Selbst-Bewusstsein) ausgestattet ist. Motive meines Handelns können nun entweder von der mir äußerlichen Umwelt vorgegeben sein oder aus dem Inneren, dem Organismus. Das richtige Verhältnis von Außen und Innen ist dann gegeben, wenn ich die Außenwelt in ihrer Bedeutung für meinen Organismus erfahre und danach handle. Dass mein Motiv innerhalb der Außen-Innen Dichotomie dem Inneren entspringt, gewährleistet Selbstbestimmung. Da sich meine organismischen Bedürfnisse und die Umwelt im ständigen Wandel befinden, müssen die Motive entsprechend im Fluss sein. Weil der Organismus aller Menschen nach den gleichen Prinzipien funktioniert, ist er eine Grundlage einer gemeinsamen Wertestruktur und des zwischenmenschlichen Verstehens.

Was aber ist mit der existenziellen Erfahrung, dass das Ausleben organismischer Bedürfnisse eine Erfahrung der Unfreiheit und Fremdbestimmung sein kann? Was ist, wenn ich in mir widersprüchliche Bedürfnisse habe, worin liegt dann die Entscheidungsgrundlage? Was ist, wenn durch äußere Umstände die Befriedigung der eigenen organismischen Bedürfnisse ohne die Missachtung der Bedürfnisse anderer Menschen gar nicht möglich ist? Der

Organismus bzw. dessen Bewertung aufgrund seines momentanen Bedürfnisses ist doch gerade der Aspekt des Menschseins, der mich von den anderen Menschen isoliert. Mag die Spezies Mensch auch nach allgemein natürlichen Prinzipien funktionieren, der aktuelle Zustand des einzelnen Organismus und seine Erfahrungsgeschichte sind zufällig und können niemals Grundlage einer Einigung sein. Überall, wo sich Menschen nicht verstehen, scheinen sie mir viel eher aus dieser zufälligen Bedingtheit heraus zu leben. Es geht nicht darum, sich von seinem Organismus zu abstrahieren, aber es muss noch etwas substanziell anderes geben, wenn sich zwei Menschen, die auch Organismus sind, miteinander verständigen wollen. Wodurch ist es möglich, dass sich zwei Menschen in zwangsläufig unterschiedlichen Organismuszustand sich auf Werte verständigen können, bzw. einander verstehen können?

Rogers kann m.E. diese Fragen solange nicht wirklich klären, solange er das Wesen des Menschen in seinem biologischen Organismus sucht, solange er den Menschen um seine geistige und existenzielle bzw. dialogische Dimension beschneidet und deshalb seine bedeutsamen Beobachtungen, die er mit dem Begriff der Selbstaktualisierungstendenz theoretisch zu integrieren versucht, im selben Moment schon wieder durch deren Biologisierung unterwandert hat. Diese Selbstaktualisierungstendenz als Grundsäule seiner Theorie soll Entwicklung zur Freiheit gewährleisten, besorgt die Einigung der freien Organismen (passender wäre wohl „Geister“) und ist die Grundlage zwischenmenschlichen Verstehens, kann aber gerade diese Eigenschaft gar nicht besitzen, wäre sie rein vom Organismus determiniert. Entwicklung zur Freiheit wäre ein automatischer Reifungsprozess, und der Vorgang des Verstehens muss bezweifelt werden, würden alle Werte einem rein organischen Wertungsprozess entstammen.

Es gibt also bei Rogers die Selbstaktualisierungstendenz als allgemeines Weltprinzip, als Entwicklung zur Selbstbestimmung und zu einer allgemeinen Wertestruktur, zugleich aber wird dies alles im Naturwesen angesiedelt. Eine seltsam hybride Mischung aus humanistischen Idealen und zugleich Missachtung derselben. Rogers' Motive einer Persönlichkeitsentwicklung hin zum Allgemeinen und die Bildung der wahren Individualität steht im Zentrum der humanistischen Strömungen von der Antike bis zum Existenzialismus (vgl. Graumann, 1977). Die Geschichte und außerordentliche Bedeutung des Bildungsbegriffs als „humanistischer Leitbegriff“ hat Gadamer (1990, S. 15 ff.) hervorgehoben. In seiner Darstellung wird deutlich, wie selbstverständlich zum Bildungsbegriff des Humanismus die Unterscheidung von Natur und Geist des Menschen gehört, denn ohne diese ist der Bildungsbegriff gar nicht denkbar.

„Der Mensch ist durch den Bruch mit dem Unmittelbaren und Natürlichen gekennzeichnet, der durch die geistige, vernünftige Seite seines Wesens ihm zugemutet ist. Nach dieser Seite ist er nicht von Natur, was er sein soll – und deshalb bedarf er der Bildung“ (Gadamer, 1990, S. 17). Rogers` zentraler Störungsbegriff der Inkongruenz von Selbst und Organismus greift diesen Gedanken –allerdings nicht in seiner Tiefe– auf. Soweit würde er also dem Bildungsbegriff des Humanismus folgen, aber dann kommt der alles entscheidende Unterschied: Rogers will diesen Bruch wieder rückgängig machen, er will, dass der Geist auf die Natur hört, d.h. sich auf deren adäquate Wahrnehmung als Abbildungsfunktion beschränkt und dies führt gemessen an dem verleugneten Entwicklungspotenzial des Menschen, im wahrsten Sinne des Wortes zur Hörigkeit¹¹⁵.

Der echte (humanistische) Bildungsbegriff vollzieht nämlich genau die Gegenbewegung, wie Gadamer mit Verweis auf Hegel in aller Deutlichkeit belegen kann: „Das Sein des Geistes“ ist mit der Idee der Bildung wesenhaft verknüpft“ (Gadamer, 1990, S. 17), nicht nur weil er selbige notwendig gemacht hat, sondern weil in ihm die Entwicklungsmöglichkeit und das Entwicklungspotenzial gründet. Die Grundbewegung der Bildung ist das sich Emporarbeiten zu einem Allgemeinen, indem der Mensch sich immer wieder aus der organismischen Bedingtheit seines Erleben löst und sich selbst aus seiner Partikularität der reaktiven Gefühlswelt befreit.

Ich will nicht weiter darauf eingehen, inwieweit der Einzelne hierbei seine Individualität aufgeben muss oder sie vielmehr erst erlangt. Für uns ist an dieser Stelle die grundsätzliche Verkehrung der humanistischen Entwicklungsrichtung durch Rogers von Bedeutung. Während er die im Rahmen der Selbstaktualisierung wiedererlangte Individualität eher als so etwas wie die Bewusstheit und das Ausleben der individuellen organismische Bedingungskonstellation darstellt, in der dann auf mystische Weise noch die allgemeine Selbstaktualisierungstendenz gepackt wird, spricht im Gegensatz dazu der neuhumanistischen Bildungsbegriff des 19. Jahrhunderts von einer geistigen Formung, die Abstand von den determinie-

¹¹⁵ Abgesehen davon, dass derartige Regressionstendenzen den Bildungsbegriff unterminieren, bleibt noch die Frage, ob so eine Gegenbewegung überhaupt möglich ist. Ist durch das Bewusstsein der Bruch mit der Natur und den gesunden Instinkten erst einmal erfolgt, wie lässt sich der Weg wieder zurückverfolgen? Ist das nicht wie mit der Brille, die jemand zum Sehen braucht: wenn er sich fragt, wie das damals ohne Brille war und sie einfach absetzt, dann verspürt er zwar nicht mehr den Druck auf dem Nasenrücken, aber er sieht auch nichts mehr. Ich meine, organismisches Erleben wird durch das Bewusstsein gestaltet und das Bewusstsein kann so eingesetzt werden, dass der Mensch besser sieht. Wenn wir aber auf ein Erleben hinter dem Bewusstsein zurückgehen wollen und dieses zum Maßstab der Wirklichkeit erheben, dann gleichen wir einem Kurzsichtigen, der meint mit dem Absetzen der Brille seine volle Sehkraft wiederzuerlangen.

renden Klauen der Natur erfordert und nur deshalb auch eine freiwillige Entwicklung sein kann. Der Einzelne muss an seiner Bildung arbeiten und die freiheitliche Grundbewegung stets aufs Neue wagen. So verstandenes, gemeinschaftliches Leben bildet die sich entwickelnde Kultur in Abgrenzung zu der Natur als Sphäre der natürlichen Reifungsprozesse, zu denen keine Entscheidung notwendig ist, sondern nur günstige Umweltbedingungen.

Dies scheint mir doch der Grundgedanke des Existenzialismus zu sein, dass das Wesen des Menschen eben nicht wie innerhalb der Natur vorgegeben ist, sondern der Einzelne sich zu seinem Sein entscheiden muss. Entwicklung heißt, sich diesen Entscheidungen zu stellen und dazu gehört zwar nicht unbedingt, über das allgemeine geistige Wesen des Menschen zu philosophieren, aber auf jeden Fall sich selbst in der existenziellen Spannung zwischen Geistsein und Körpersein zu verstehen. Sich diesem Widerspruch zu stellen, ist die Form der eigentlichen Verzweiflung bei Kierkegaard (vgl. Anzenbacher, 2002, S. 230 ff.).

Rogers aber will diese Form der eigentlichen Verzweiflung und Entscheidungsnotwendigkeit aufheben, indem er das Wesen des Menschen auf den Organismus reduziert und den Widerspruch zwischen Geist und Körper für ein überwindbares Artefakt unserer Kultur hält. Darin liegt seine Missachtung der gesamten humanistischen Tradition und das führte ihn dazu, seinen Entwicklungsbegriff als einen natürlichen Reifungsprozess fernab des humanistischen Bildungsbegriff anzusiedeln. All die Beobachtungen Rogers zur Selbstaktualisierungstendenz wären m.E. innerhalb dieser humanistischen Tradition fantastisch zu integrieren gewesen, aber durch deren dogmatische Verlegung in den Organismus wird sein ganzes Theoriegebäude durch diesen unförmigen Eckstein schräg. Es soll im nächsten Kapitel noch der Frage nachgegangen werden, warum es zu dieser Schiefelage kam.

Wenn aber die Verwirklichung des Menschen bzw. Individualität bedeutet, sich von den organismischen Naturzwängen zu distanzieren und nach geistiger und moralischer Bildung seine Lebensentscheidungen zu treffen, dann sollte das auch Auswirkungen auf einen gegenstandsadäquaten Verstehensprozess haben. Es reicht nämlich nicht aus, wie Rogers es noch im Zusammenhang mit seiner Störungstheorie nahe legt, lediglich die organismischen Werte und Bedürfnisse zu verstehen, sondern der Therapeut ist auch aufgefordert zu verstehen, was der Patient seinen Möglichkeiten nach für Ideale und Ziele hat. Der Therapeut sollte verstehen lernen, wozu der Patient sich zu sein entscheiden vermag und diese

Entscheidungen sind nicht durch den Organismus sondern vielmehr durch eine Distanzierung von Selbigen bestimmt¹¹⁶.

Rogers' mangelnder Entwicklungsbegriff hat aber noch andere Konsequenzen, welche die Erforschung des Verstehensprozess erschweren. Wie bereits betont, beschränkt sich Rogers' Entwicklungsbegriff nämlich nicht nur auf die Entwicklung der Patienten, sondern ist als allgemein menschliche Entwicklung vor allem für den Therapeuten von Bedeutung. Diese können ja, wie Rogers erkannt hat, sich nicht auf irgendein Fachwissen berufen, sondern müssen allgemein menschliche Fähigkeiten (Kongruenz, Wertschätzung, Empathie) ausbilden. Wie sich noch zeigen soll, äußern sich diese menschlichen Eigenschaften der Therapeuten insbesondere in der Fähigkeit des zwischenmenschlichen Verstehens. Das Problem ist jetzt, dass Rogers die Theorie des Entwicklungsprozesses zu sehr auf seinen am Organismus zentrierten Kongruenzkonzept ausrichtet. Die Folge davon ist die Beschränkung der Verstehensinhalte auf vorwiegend organismische Wertungen, wodurch aber die Möglichkeit von Verstehen überhaupt gefährdet ist¹¹⁷. Rogers kann auf der Grundlage seiner Entwicklungsidee und dem damit verbundenen Menschenbild nicht befriedigend erklären, wie es zu seinen beschriebenen Verstehenserlebnissen oder auch einer unmittelbaren Begegnung kommen kann.

Diese Schwierigkeit hat sich uns bereits im Zusammenhang mit Rogers' Wirklichkeitsauffassung angekündigt und ist in Verbindung mit der hier vorgestellten Reduktion auf das Naturwesen nur konsistent. Die Bedeutung, welche Rogers' eingeschränkte Entwicklungs-

¹¹⁶ Nach meiner Einschätzung besteht in der Psychoanalyse ebenfalls eine Einschränkung der Verstehensinhalte aufgrund deren spezifischen Menschenbildes. Will der Psychoanalytiker seinen Patienten ganz verstehen, fragt er sich nach dessen unbewussten Motiven, wozu er allgemeine Kategorien und Vorbegriffe an den Patienten heranträgt. Der Mensch wäre aber so besehen immer vergangenheitsbestimmt und ihm wird keine potentielle Entscheidungsfähigkeit und Selbstbestimmung zugestanden. Wie bei Rogers die Motive durch den Organismus vorgegeben werden und die Selbstbestimmung nur darin liegt, diese adäquat zu repräsentieren und realitätsangemessen umzusetzen, so scheinen mir in der Psychoanalyse die Motive durch das „Es“ vorgegeben und die Selbstbestimmung durch das „Ich“ liegt allein in einer realitätsangemessenen Triebsublimierung. Um aber den Patienten dabei zu unterstützen, seine freien Motive und echte Ideale aufzufinden, bedarf es eines Menschenbildes, das diese Möglichkeit überhaupt in Betracht zieht und folglich einer anderen Orientierung im Verstehensprozess.

¹¹⁷ Mit Verweis auf Scheeler und Buber möchte ich das weiter unten noch genauer aufzeigen. Scheeler äußert: „Was wir durch Fremdwahrnehmung niemals wahrnehmen können. Das sind allein die fremden erlebten Leibzustände, d.h. vor allem die Organempfindungen und die mit ihnen verknüpften sinnlichen Gefühle. Diese sind es, welche diejenige Art von Scheidung von Mensch zu Mensch bewirken, welche die (üblichen, Anm.: M.R.) Theorien für das Ganze der seelischen Erlebnisse annehmen“.

Die Zentrierung auf die reine Gefühlswelt ist für Buber ein Zeichen der heutigen Zeit, die in ihrer Beziehungslosigkeit verzweifelt im „Dringen“ nach dem allerpersönlichsten sucht, was nur im gemeinsamen „Zwischen“ gefunden werden kann (vgl. Buber, 1997, S. 45 ff., siehe unten).

vorstellung für den Verstehensprozess hat, lässt sich an der Gegenüberstellung zum echten humanistischen Bildungsbegriff nochmals verdeutlichen. Gadamer (1990, S. 22 ff.) zeigt mit Hegel und vor dem Hintergrund des oben angesprochenen Selbstabstands zur privaten Gefühlswelt auf das „allgemeine Kennzeichen der Bildung sich für anderes, für andere, allgemeinere Gesichtspunkte offen zu halten“. Wichtig ist insbesondere die Betonung Gadamers, dass damit nicht eine Allgemeinheit des Begriffs oder des Verstandes gemeint ist, sondern das gebildete Bewusstsein kann betätigt werden als ein allgemeiner und gemeinschaftlicher Sinn. Dieser durch Bildung zu verwirklichende Sinn ist nicht allgemein, weil er von dem Einzelnen abstrahiert oder es durch allgemeine Gesetze erklärt, sondern weil er überhaupt erst die Offenheit für das Andere und damit das Verstehen ermöglicht.

Dass keine Methode diese Bildungsnotwendigkeit als Grundlage alles Verstehens ersetzen¹¹⁸ kann, ist ja auch Rogers' Grundgedanke, wenn dieser sagt: „Es wird *nicht* behauptet, dass der Therapeut besondere intellektuelle professionelle Kenntnisse – psychologische, psychiatrische, ärztliche oder religiöse – benötigt“ (Rogers; Schmid, 1991, S. 180) und stattdessen die Notwendigkeit des Therapeuten zur Entwicklung allgemein menschlicher und moralischer Fähigkeiten betont.

Hier steht Rogers also ganz im Sinne des Humanismus, wenn er die Notwendigkeit der persönlichen Bildung zum Verstehensprozess heraushebt, allerdings ist der Nutzen sehr gering, solange der Bildungsbegriff selbst durch seine Reduzierung auf den Organismus so fragwürdig ist. Eventuell ist dies sogar kontraproduktiv für den therapeutischen Verstehensprozess, da die Ausrichtung der Wahrnehmung des Therapeuten auf seine und des Patienten organismischen Gefühle zwischenmenschliches Verstehen behindern könnten. Zudem fallen noch die berechtigten Zweifel ins Gewicht, ob auf dieser Ebene Verstehen überhaupt möglich ist.

¹¹⁸ Wissenschaftstheoretisch ist Gadamer sehr deutlich, wenn er diesen Bildungsbegriff innerhalb der Geisteswissenschaften dem gegenüber stellt, was die Methoden in der modernen Wissenschaft sind. „Was die Geisteswissenschaften zu Wissenschaften macht, lässt sich eher aus der Tradition des Bildungsbegriff verstehen als aus der Methode der modernen Wissenschaft“ (Gadamer, 1990, S. 23).

2.2.4 Die Einschränkungen in Rogers' Menschenbild und deren Ursache

Die Fragen der nachkantischen Philosophie haben in unterschiedlichen Zugangsweisen den Menschen in den Mittelpunkt des Interesses gerückt. Die Bedeutung des zugrunde liegenden Menschenbildes im therapeutischen Prozess kann m.E. kaum überschätzt werden. (vgl. Schmid in Rogers; Schmid, 1991, S. 19 ff.). Von ihm sind nicht nur die Haltung, der Verstehensprozess und die Wirksamkeit abhängig, die Selbsterkenntnis des Menschen für seine eigentümliche Seinsweise, sein Potenzial und dessen Verwirklichung wird die kulturelle Wirklichkeit gestalten müssen. Besonders in der psychotherapeutischen Situation scheint diese Notwendigkeit offenkundig, denn psychische Krankheit kann auch als eine Aufforderung und Chance zur Selbsterkenntnis und Neugestaltung des Lebens verstanden werden. Das Menschenbild wird bewusst oder unbewusst die Blickrichtung eines solchen Prozesses immer leiten.

Ein zentrales Merkmal für Rogers' therapeutischen Ansatz ist das häufig bekundete „Interesse an den philosophischen Problemen, die sich aus der Praxis der Psychotherapie ergeben“ (Rogers, 1991a, S. 188). Rogers war (im Gegensatz zur psychologischen Forschung) immer bemüht, die philosophischen Implikationen seiner Theorien, so gut wie er es eben vermochte, offenkundig zu machen. In einer m.W. für eine therapeutische Theorie einmaligen Deutlichkeit sieht Rogers einen Zusammenhang zwischen dem persönlichen philosophischen Menschenbild eines Therapeuten und seiner Fähigkeit als Therapeut: „Unsere Erfahrungen bei der Ausbildung von Beratern deutet darauf hin, dass die grundlegende operationale Philosophie des Individuums bis zu einem gewissen Grad darüber entscheidet, wie lange der Betreffende brauchen wird, um ein guter Berater zu werden. Der primär wichtige Punkt ist hier die Einstellung des Beraters zum Wert und der Bedeutung des Individuums. Wie sehen wir den anderen?“ (Rogers, 2002, S. 34 ff.).

Was der Therapeut für ein Menschenbild hat, bestimmt seine Haltung, die er gegenüber dem Patienten einnimmt. Diese Haltung ist aber –wie sich mit Bezug auf Buber später noch zeigen soll– entscheidend bei der Gestaltung der Beziehungswirklichkeit. Wenn die Beziehung zwischen Therapeut und Patient das eigentliche Wirkungsfeld ist, dann darf man mit Rogers wohl annehmen, dass das Menschenbild des Therapeuten einen unmittelbaren Einfluss auf den Therapieprozess ausübt.

So ist es für den Verstehensprozess des Patienten bedeutsam, als was der Therapeut ihn denkt. Sieht er ihn als einzigartiges Wesen mit eigenen Entwicklungskräften und -gesetzen, wird er sich weniger fragen, mit welchem „Fall“ er es nach wissenschaftlichen Allgemeinbegriffen zu tun hat, sondern die Fragestellung: „Was ist der Mensch?“ wird zur persönlichen Frage: „Wer bist Du?“. Das „Denken-Über“ wird zur konkreten zwischenmenschlichen Haltung und Realität mit der Offenheit für das Einmalige und Andere. Das richtige Menschenbild kann also gerade dazu führen menschenbildliche Voreingenommenheiten abzulegen.

Ist die Beziehungswirklichkeit und der Verstehensprozess das entscheidende Agens in der Psychotherapie, wird ersichtlich, warum das Menschenbild einen so großen Einfluss auf den Therapieverlauf haben kann. Schließlich ist der Mensch kein fertiges Wesen und seine Verwirklichung ist auch nicht vorgegeben, sondern der Einzelne muss sich in einem bestimmten Möglichkeitsrahmen entscheiden, wer er sein möchte. Hier gilt es für den Patienten seine eigenen Werte und Ideale zu entdecken und dazu ist die persönliche therapeutische Beziehung und das entsprechende Verständnis für den Anderen in seiner Besonderheit unabdingbar.

Das theoretische Menschenbild und die praktische Tätigkeit des Therapeuten hängen also eng zusammen. Dennoch ist es denkbar und gerade innerhalb der heutigen Wissenschaft häufig, dass beide Bereiche nicht miteinander harmonisieren. Die betroffene Person hat dann auf der einen Seite ein dogmatisches, kognitives Menschenbild aus ihrer sozialen Umwelt übernommen, das meist entweder ein scheinbar wissenschaftlich aufgeklärtes oder ein metaphysisch vorgebetetes ist (zum Dogmatismus der Aufklärung siehe Adorno, 1997) und nimmt auf der anderen Seite innerhalb ihrer existenziellen Beziehungen eine Haltung ein, die völlig anderen impliziten Menschenbildannahmen entspricht¹¹⁹. Die Folge ist die gerade in

¹¹⁹ Aus diesem Grunde ist es auch möglich, dass z.B. Verhaltenstherapeuten, welche die Beziehungsqualität nach meiner Einschätzung in ihrer Ausbildung nur oberflächlich berücksichtigen und in ihre Theorie nicht wirklich integrieren können, faktisch eine gute therapeutische Beziehungsarbeit machen. Auf diese günstigen Umstände sollte man sich aber nicht verlassen. Wissenschaftlich und professionell wäre, diese wichtige Wirkenssphäre zu erforschen und theoretisch zu integrieren. Zu Verwirrungen kommt es z.B. dann, wenn aus der Störungstheorie und Diagnose Indikationen abgeleitet werden, die der persönlichen Beziehungserfahrung innerhalb der Therapie nicht entsprechen können. Diese Problematik zentriert sich in der Frage nach der Sinnhaftigkeit eines Symptoms. Angenommen es eröffnet sich innerhalb der therapeutischen Beziehung ein Verständnis für den tieferen Sinn des Symptoms als Aufforderung zum Persönlichkeitswachstum des Patienten auf welche „Wirkmechanismen“ will dann der Verhaltenstherapeut zurückgreifen um den Patienten zu unterstützen, wenn sich sein „Instrumentarium“ nur an „Verhalten“ und nicht an „Person“ ausrichtet? (Bestenfalls übt er hierbei Enthaltung, da die äußerliche Anwendung etwaiger Instrumentarien den errungenen Tiefblick nicht nur trüben kann, sondern auch widersprüchliche Botschaften an den Patienten vermittelt).

der Psychotherapie häufig vorfindbare Spaltung von Theorie und Praxis, d.h. wir haben eine Theorie, die wir nicht anwenden und eine Praxis, die wir nicht theoretisch aufarbeiten.

Teilweise trifft das eben auch für Carl Rogers zu¹²⁰. Seine Spaltung zwischen naturwissenschaftlich orientierter Methodik und humanistischer Praxis (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 59), seine mangelnde theoretische Aufarbeitung und Widersprüchlichkeiten¹²¹ gründet m.E., wie schon erwähnt, in seinen Menschenbildannahmen. Hauptsächlich betroffen davon ist insbesondere, wie bereits geäußert, die Verbindung der Selbstaktualisierung mit dem Organismus aber auch der Begriff des „Selbst“ ist höchst undurchsichtig (vgl. Kropf, 1978, S. 57 ff.). Es hat sich auch bereits angedeutet, dass seine theoretische, rein auf organismischen Erfahrungsinhalten „individualistische“ Perspektive es ungeheuer schwierig macht, sie mit seiner eigenen Beziehungserfahrung und dem Verstehensbegriff zu integrieren (vgl. Eisenga, 1989, S. 31 ff.).

Nach meinem Wissenschaftsverständnis von Psychotherapie sollte die Forschung mit der therapeutischen Praxis einhergehen, die Ausarbeitung der theoretischen Hintergründe des therapeutischen Handelns kann dann aber auch von einer anderen Person geleistet werden. Das ist insbesondere dann vonnöten, wenn der Therapeut in bestimmten weltanschaulichen Fragen von seinem Erfahrungsansatz abrückt und dadurch mit seiner Praxis nicht konsistente Elemente in die Theorie einfließen¹²².

In diesem Sinne soll jetzt die Entwicklung von Rogers' Menschenbild dargestellt werden mit der Absicht herauszuarbeiten, inwieweit es sich mit seiner aus der Praxis geschöpften Erfahrung deckt. Es lassen sich demnach innerhalb seiner Schriften zwei Qualitäten seiner

¹²⁰ Schmid betont bei Rogers' Theoriegenese deren reine Leitung aus seiner therapeutischen Erfahrung: „Er leitete seine Psychotherapie nicht aus der Philosophie ab [...]. Er ließ sich von der Erfahrung leiten. Aus ihr entwickelte er seine Prinzipien und Theorien“ (Schmid, 1994, S. 183 ff.). Diese Einschätzung trifft aber m.E. nicht ganz zu. Außer dem Axiom der natürlichen Selbstaktualisierungstendenz sind vor allem die methodischen Prinzipien der Forschung dogmatischen Ursprungs. Wenn Schmid nun dennoch auf eine von Dogmen freie Theorie Rogers' besteht, dann verkennt er den bestehenden Zusammenhang zwischen Methodik und Theorie (vgl. Kwiatkowski, 1980).

¹²¹ Für Beck (1991, S. 82) fehlt der Theorie Rogers eine hinreichende philosophische Begründung, weil sie in Gegenüberstellung zu Buber nie über eine individuelle Persönlichkeitstheorie hinausgeht. Kwiatkowski (1980, S. 17) wirft der gesamten humanistischen Psychologie eine „unzureichende Reflexion und Begründung der eigenen grundlagentheoretischen Konzepte sowie methodologischen Standpunkte“ vor.

¹²² Habermas (1973a, S. 262 ff.) hat das in Bezug auf Freud praktiziert und theoretische Grundlagen der Psychoanalyse sogar als Nicht-Therapeut präzisieren können und die Fremdkörper in Freuds Theorie („szientistisches Selbstverständnis“) aufgedeckt.

Formulierungen¹²³ mit unterschiedlichem Geltungsanspruch¹²⁴ differenzieren. Auf der einen Seite stehen Formulierungen, die einer denkenden Betrachtung zwischenmenschlicher Erfahrung entspringen. Linster (1989, S. 156) nennt das: „die Fundierung von Psychotherapie aus ihrem Selbstverständnis“. Die Entwicklung einer solchen Theorie geht von der Erfahrung und dialogischer Handlung innerhalb der therapeutischen Beziehung aus. Die Theorie entsteht nicht durch (statistische) Abstraktionen vom Einzelfall, sondern in der Vertiefung einzelner Fälle durch die erst sinnige Zusammenhänge entdeckt werden können (vgl. Linster, 1989, S.162).

Andererseits lassen sich davon diejenigen Formulierungen abgrenzen, deren Ursprung m.E. Rogers selbst unbewusster Natur sind. Hierbei handelt es sich vornehmlich um dogmatische Vorgaben des herrschenden Wissenschaftsparadigma oder auch persönliche Umstände wie seine kategorische Abwehr gegenüber alles pietistisch Anmutendem aufgrund seines pietistischen Elternhauses.

Bei den erfahrungsgeliteten Theorieaspekten scheinen mir die Inhalte aus der Sache selbst gewonnen zu sein. Der Entstehungszusammenhang spielt insofern eine Rolle, als diese Theorien in Bezug auf ihre wissenschaftliche und dem Gegenstand angemessene Methode beleuchtet werden sollten. Alles weist aber darauf hin, dass die adäquaten Methoden zum Erforschen des therapeutischen Geschehens nicht aus dem Subjekt-Objekt Verhältnis der Naturwissenschaften entlehnt werden können, sondern eher im Bereich der Hermeneutik bzw. deren Gegenstandsverhältnis aufzufinden sind. Im Kapitel 2.1.2 zu den drei Beziehungsaspekten wurde im Zusammenhang der Vertiefung Rogers' Empathiebegriff eine Perspektive aufgezeigt, aus der man die Beziehungsaspekte Kongruenz und Wertschätzung als methodische Ansätze des Verstehensprozess auffassen kann. Kurz gesagt muss eine Methode der therapeutischen Erfahrung sowohl Offenheit und Unmittelbarkeit schaffen als auch Reflexivität gewährleisten.

Die Geltung einer solchen Theorie ist damit noch nicht endgültig gesichert, die theoretisch aufgearbeitete Erfahrung muss sich immer wieder durch alle auf diese Weise

¹²³ Rogers war sich selbst seines Widerspruchs zwischen übernommenem Menschenbild und Beziehungserfahrung bewusst. Das formuliert er deutlich in dem Artikel „Menschen oder die Wissenschaft (Rogers, 1989h) in dem er von seinem „Doppelleben“ berichtet.

¹²⁴ Dementsprechend kann Schmid (Rogers; Schmid, 1991, S. 135) von einer Diskussion mit Rogers berichten in der Rogers selbst einräumte, seine Beobachtungen seien dort am besten, wo er Veränderungen in der Beziehung beobachte und weniger, wo es um strukturelle Aussagen zum Menschen gehe.

arbeitenden Therapeuten in dem therapeutischen Prozess kritisch ihrer selbst versichern, und sich so aufs neue selbst begründen (Begründungszusammenhang). Ihre eigentliche Geltung erhält sie letztlich aber durch die emanzipatorische Funktion der Therapie (Verwendungszusammenhang). Damit wird die Menschenbildfrage explizit angesprochen, denn der Wert einer Therapie muss sich an den Werten des Menschseins bestimmen, und da das menschliche Dasein kein abgeschlossenes ist, kann diese Frage nicht empirisch beantwortet werden, sondern muss auch als Leitbild und Utopie (vgl. Groeben, 1986, S. 423 ff.) gedacht werden.

In dieser Menschenbildfrage hat jedoch Rogers nicht ausreichend reflektiert (wohl aber praktisch gearbeitet), sodass es nun gilt diese weiterzuführen und letztlich zu beweisen, dass die Geltung seiner erfahrungsgeleiteten Theorieaspekte dadurch nicht gemindert wird, sondern sogar erst in letzter Konsequenz in die Richtung weitergeführt werden können, welche Rogers in seinem Lebenslauf auch theoretisch zunehmend vorgezogen ist.

Ganz anders verhält es sich mit dem Entstehungszusammenhang¹²⁵ bei den durch das Wissenschaftsparadigma (vgl. Kuhn, 1976, S. 187 ff.) implizit transportierten ideologischen Theorieaspekten als Fremdkörper in Rogers' Theorie. Ist die so übernommene Theorie nicht an der Sache selbst entwickelt, dann gewinnt bei der Geltungsfrage der Entstehungszusammenhang eine Bedeutung die konstruktivistisch angehauchte Wissenschaftstheorien ohnehin voraussetzen. Der Geltungsanspruch der Objektivität liegt weniger in dem Begründungszusammenhang und soll stattdessen dadurch gewährleistet werden, dass die historischen, sozialen und psychischen Bedingungen des Wissenschaftlers bei der Theorieentwicklung reflektiert werden (vgl. Sluneko, 1996, S. 126 ff.). Erkenntnis bedeutet dann unter Verzicht eines Wirklichkeitsanspruchs zu Verstehen, was im Wissenschaftler zur Entwicklung dieser Theorie vorgegangen ist.

Diese Arbeit teilt aber die grundsätzliche Haltung und den Verzicht auf Wirklichkeitsanspruch des Konstruktivismus nicht, obwohl sie diesen selbstkritischen Ansatz für eine

¹²⁵ Überzogen formuliert: die Theorie begründet sich (Begründungszusammenhang) nicht mehr im Selbstverständnis der therapeutischen Praxis also in der Sache, sondern im Selbstverständnis der Wissenschaftlichkeit der Naturwissenschaften als solchen. Der Verwendungszusammenhang aber ist der völlig blinde Fleck der positivistischen Wissenschaften, da entsprechend dem Werturteilsfreiheits-Postulat keine Zwecke bestimmt und reflektiert werden, sondern unbewusst als Zielvorgaben in eine technisch ausgerichtete Wissenschaft einfließen. So kommt es zu dem Paradox, dass diese sich zur Aufgabe macht, Mittel zur Verfügung zu stellen, ohne eigentlich zu wissen wofür. Die Funktion eines solch wissenschaftlichen „Tuns“ ist dann wohl in der Zugehörigkeit für den Wissenschaftler zur science community zu suchen, und liegt für den Patienten darin, ein vollwertig produzierender und konsumierender Bestandteil der Gesellschaft sein zu können.

wichtige Methode zur Gewährleistung der Objektivität hält, weil ihm eben immer dann Erklärungswert zukommt, wenn die Inhalte einer Theoriekonstruktion nicht aus der Erfahrung des Wissenschaftler selbst stammen können¹²⁶. Dementsprechend ist die objektive Erkenntnis immer dann gefährdet, wenn der subjektive Entstehungszusammenhang die Inhalte einer Theorie besser erklären kann als die Sache selbst. Diesen Eindruck aber kann man bei genauerer Recherche in Bezug auf Rogers' Menschenbild gewinnen.

Deshalb soll das Menschenbild Rogers' kurz auf seine historischen, sozialen und psychischen Ursprünge hin untersucht werden. Eisenga (1989) hat eine ganz ähnliche Auffassung von der Entwicklung Rogers' Menschenbild. Sie versteht dieses als „weltanschauliche Thesen, die man glauben oder nicht glauben kann“ (Eisenga, 1989, S. 29). Die ideologische Herkunft erschließt sich nach Eisenga bei Rogers aus der öffentlichen Stimmung nach dem zweiten Weltkrieg. Der „amerikanische Traum“ einer neuen Welt gründend in einem freien und demokratischen Menschenbild schien angesichts der Gräueltaten, zu denen der Mensch sich fähig zeigte, gefährdet. Theorien dieser Zeit, in der man sich fragte, was eigentlich mit der Welt los sei, müssen die menschlichen Entgleisungen erklären können, als auch Utopien zu einer besseren Gesellschaft liefern.

Freud konnte zwar das Abartige als quasi tiefere Schicht der Natur des Menschen enthüllen, hatte aber nichts substanziell Positives dagegenzusetzen, sodass jede Form des Idealismus an seinem Menschenbild zu verblassen schien. Die humanistisch orientierten Psychologen und insbesondere Rogers versuchten „das von Freud und dem zweiten Weltkrieg bedrohte optimistische amerikanische Menschenbild nicht nur aufrecht zu halten, sondern es auch gegen Erschütterungen beständig zu machen, indem er dieses Bild in der menschlichen Natur begründet“ (Eisenga, 1989, S. 28 f.). Das erklärt aber m.E. nicht, dass z.B. Skinner, dem Eisenga die gleiche Motivation zugesteht, zu einer völlig anderen Theorie kommt. Ich möchte

¹²⁶ In diesem Sinne reflektiert Rogers die Motivation seiner therapeutischen Laufbahn: „Rückblickend wird mir klar, dass mein Interesse am Gespräch und an der Therapie wohl aus meiner frühen Einsamkeit erwuchs. Hier war ein gesellschaftlich gebilligter Weg, Menschen wirklich nahe zu kommen. Er stillte einen Teil des Hungers, den ich zweifellos gefühlt habe. Auch bot er mir die Möglichkeit, Nähe zu finden, ohne den (für mich) langen und schmerzlichen Prozess des allmählichen Bekanntwerdens durchmachen zu müssen“ (Rogers, 1980d, S. 189 f.). Es ließe sich vieles sagen zu dieser Stelle, ich möchte nur eines anmerken. Es fällt auf, dass Rogers in diesem Artikel, den er „My philosophy of interpersonal relationships and how it grew“ nennt, vorwiegend biographische und psychologische Entstehungsgründe äußert und ihm die Brisanz dieser Äußerungen scheinbar entgeht. Denn wäre diese geschilderte Institutionalisierung seines Bedürfnis nach Nähe der maßgebende Motivator seines therapeutischen Handelns, hätte ich starke Zweifel, dass Rogers tatsächlich in die Lage gekommen wäre, die ihm zweifellos anzuerkennenden therapeutischen Erfolge zu erreichen.

deshalb diesen Ansatz noch etwas durch Rogers' eigene Schilderungen (vgl. Rogers, 1980d; Rogers, 1989i) seines persönlichen Werdegangs vertiefen.

Sein Elternhaus charakterisiert Rogers als ein vom strengen Pietismus geprägtes, dessen enge christliche Werthaltungen er zunächst übernommen hatte und die es ihm nicht erlaubten, eine echte Beziehung zu anderen Menschen aufzubauen (vgl. Rogers, 1980d, S. 185 ff.; Rogers, 1989i). Das christliche Bild von der sündhaften menschlichen Natur verhindert Rogers, sich als ganzer Mensch mit seinen Gefühlen und Bedürfnissen in die Beziehung zu begeben, sich selbst und dem Gegenüber zu vertrauen¹²⁷.

Seine Ausbildung erhielt Rogers am Teacher's College, dessen wissenschaftlich-behavioristischen Ansatz er später als „kalt“ charakterisierte. Am Institute for Child Guidance machte er dann Erfahrungen mit der Psychoanalyse (vgl. Rogers, 1989d, S. 189). Rogers war in dieser Zeit stark geprägt sowohl vom mechanistischen Menschenbild des Behaviorismus (vgl. Rogers, 1989d, S. 190) als auch dem triebgesteuerten Menschenbild der Psychoanalyse. Aufgrund seiner Erfahrung in der therapeutischen Arbeit hat er dieses übernommene Menschenbild scheinbar langsam¹²⁸ abgelegt. „Ich glaube, ich habe klar erkennen lassen, dass ich über die Jahre hinweg einen sehr weiten Weg zurückgelegt habe, wenn man bedenkt, von welchen Annahmen ich ausgegangen war: dass der Mensch im wesentlichen Böse ist, dass man als professioneller Helfer ihn am besten als Objekt behandelt; dass Hilfe sich auf Fachwissen gründet; dass der Experte den einzelnen beraten, manipulieren und formen darf, um das gewünschte Ergebnis zu erreichen“ (Rogers, 1980d, S. 196)¹²⁹. Die „unumgängliche Schlussfolgerung aus einem Vierteljahrhundert Erfahrung in der Psychotherapie“ ist, dass sich die „Grundnatur des frei sich vollziehenden menschlichen Seins konstruktiv und vertrauenswürdig“ (Rogers, 1989g, S. 193) gezeigt hat.

¹²⁷ Zitat: „Ich wusste, meine Eltern liebten mich, aber es wäre mir niemals in den Sinn gekommen, ihnen persönliche oder private Gedanken oder gar Gefühle mitzuteilen, weil ich wusste, dass diese beurteilt und für mangelhaft befunden worden wären“ (Rogers, 1980d, S. 185).

¹²⁸ Zitat: „Wenn ich auf die Jahre meiner klinischen Tätigkeit und Forschung zurückblicke, scheint mir, dass ich nur sehr langsam den Fehler in diesem populären und auch wissenschaftlich anerkannten Konzept erkannt habe. Der Grund liegt, scheint mir, in der Tatsache, dass man in der Therapie andauernd feindliche und antisoziale Gefühle aufdeckt [...]. Es ist nur langsam offenkundig geworden, dass diese ungezähmten und unsozialen Triebregungen weder die tiefsten noch die stärksten sind, und dass der innere Kern der menschlichen Persönlichkeit der Organismus selbst ist, der in seinem Wesen sowohl selbsterhaltend als auch sozial ist“ (Rogers 1989d, S. 100 f.).

¹²⁹ Aufgrund dieses erfahrungsbegründeten Wertewandels können m.E. die Argumente der analytischen Wissenschaftstheorie, es handle sich hier um lediglich ein anderes Sprachspiel oder es bestehe eine Inkommensurabilität zweier Paradigmen in Bezug auf Rogers m.E. nicht geltend gemacht werden.

Seinen Lebensweg versteht Rogers in diesem Sinne als eine zunehmende Befreiung von den pietistischen Indoktrinationen, als zunehmende Verwirklichung zwischenmenschlicher Beziehung und damit eng verbunden die Entwicklung des Vertrauens in das Gute der menschlichen Natur (vgl. Rogers, 1989d, S. 100 ff.).

M.E. kann der Leser von Rogers` Werken einiges an Verständnis bezüglich der entsprechenden Menschenbildannahmen gewinnen, wenn er Rogers` Formulierungen in deren Oppositionsstellung zu seiner prägenden Pietismuserfahrung und Abgrenzung zum psychoanalytischen Modell auffasst. Eine dieser zentralen Indoktrinationen war wohl die Ansicht, der Mensch sei in seinen tiefsten Schichten böse bzw. animalisch, und dieses könne nur durch Gottes Wunder und streng reglementierte Lebensweise bzw. durch Ich-Kontrolle bezwungen werden (vgl. Rogers, 1989d, S. 100). Seine eigene Kindheitserfahrung bestätigte sich in der Therapie mannigfach. Immer wieder waren es diese Vorstellungen von der bösen Natur des Menschen bei seinen Patienten, die ihnen nicht erlaubte, „das zu sein was man in Wahrheit ist“, denn diese bedeute ja „schlicht böse, unkontrolliert, destruktiv sein“ (Rogers, 1989f, S. 177).

In Ablehnung dieses Menschenbildes erklärt Rogers nun kurzerhand mit Verweis auf seinen berühmten Kollegen Maslow die animalische Natur des Menschen (vgl. Rogers, 1989d, S. 100) bzw. den Organismus zum schlichtweg Guten. In dieser Stellungnahme verbirgt sich demnach einerseits eine gesunde Gegenreaktion gegenüber einer entwicklungshemmenden Vorstellung, andererseits aber auch eine ideologische Überreaktion und Unverständnis gegenüber durchaus differenzierteren Menschenbildern innerhalb des Christentums und der Philosophie. Worin dieser Kurzschluss m.E. genauer liegt, wurde schon in den Kapiteln zur Selbstaktualisierungstendenz und zur Persönlichkeitsentwicklung dargelegt. Schlichtweg gut ist der Organismus bei Rogers nämlich, weil ihm die Aktualisierungstendenz wesenhaft innewohnt¹³⁰. Auf mich als Leser wirken solche Äußerungen trotz ihrer erbaulichen Romantik äußerst naiv.

Naiv ist aber ganz und gar nicht die tiefere Erfahrung, dass hinter all den schlechten Handlungen immer noch ein guter Persönlichkeitskern erfahrbar ist (vgl. Rogers, 1989d, S. 100 f.). Das wesentliche an dem aus der Erfahrung geschöpften positiven Menschenbild

¹³⁰ Zitat: „Ich bin nicht der einzige, der eine solche Selbstverwirklichungstendenz für die fundamentalste Antwort auf die Frage hält, was einen Organismus in Gang hält“ (Rogers, zit. nach Quitmann, 1996, S. 143).

Rogers', dass nämlich der Einzelne, wenn ihm nur die Möglichkeit gegeben ist, sich zum Guten entwickeln möchte und dass er diese Entwicklung aus sich selbst heraus gestalten muss¹³¹, möchte ich vorbehaltlos unterstützen. Naiv ist lediglich die Ansiedlung der Selbstaktualisierungstendenz im Organismus und deren Entwicklungsannahme in Form eines natürlichen Reifeprozesses bei entsprechenden Umweltbedingungen (vgl. Rogers, 1993, S. 72). Naiv sind sie nicht, weil Rogers einen naiven Erfahrungsbegriff hätte, sondern weil er bei diesem Kurzschluss in doppelter Weise auf der ideologischen Ebene hängen geblieben ist:

Im Kapitel 2.2.1 zur Selbstaktualisierungstendenz habe ich schon darauf hingewiesen, dass nur deren Ansiedlung im Organismus der Gattung Mensch und darüber hinaus noch als allgemeines Naturprinzip ontologisch gesehen eine naturwissenschaftlich ausgerichtete Erforschung gestattet. In diesem Kapitel habe ich versucht zu zeigen, dass dies zudem motiviert war durch die Abgrenzung zu dem negativen Menschenbild seines pietistischen Elternhauses und zu dem Menschenbild Freuds. Eine Psychologie, die den Menschen mit naturwissenschaftlichen Methoden zu erfassen sucht bzw. konstituiert, bekommt auch nur die Natur des Menschen in den Blick¹³². Folgerichtig musste Rogers das Gute im Organismus suchen, die Opposition zu „die Natur des Menschen ist böse“ konnte bei der Reduktion des Menschseins auf sein Naturwesen nur heißen: „die Natur des Menschen ist gut“.

Der so glimpflich vernachlässigte Kulturbegriff wird degradiert zu einem „Wachstums-klima“, das bei entsprechenden Verhältnissen die dem Organismus „innewohnende Tendenz“ bei ihrem natürlichen Reifungsprozess fördert oder hindert. Als böse erscheint nur das Verhalten und Erleben, bei dem die Selbstaktualisierungstendenz verhindert und fehlgeleitet ist, sodass der Ursprung des Bösen ausschließlich innerhalb der Kultur zu suchen wäre. Damit verbunden ist bei Rogers durchaus eine konstruktive Kulturkritik, deren Konsequenz er in vielen politischen und gesellschaftlichen Workshops auch gelebt hat (vgl. Beck, 1991, S. 100)¹³³.

¹³¹ Zitat: „Im Gegensatz zu der Auffassung, dass die tiefsten Instinkte des Menschen destruktiv sind, bin ich zu der Überzeugung gelangt, dass Menschen, denen (wie beispielsweise im sicheren therapeutischen Klima) die Möglichkeit gegeben wird, wahrhaft zu werden, was sie zutiefst sind, wenn sie die Freiheit haben ihre eigentliche Natur zu entfalten, immer eine deutliche Entwicklung auf Ganzheit und Integration hin durchmachen“ (Rogers; Wood, 1983a, S. 136).

¹³² Zitat: „Obwohl die heutige Psychologie Wurzeln in den Natur- und Geisteswissenschaften hat dominiert die naturwissenschaftliche Ausrichtung. Deren Forschungsgegenstand ist der tierische oder menschliche Organismus, insofern er auf seine Umwelt reagiert oder von ihr verstärkt wird“ (Graumann, 1977, S. 43).

¹³³ Wenn man das soziale und politische Engagement der humanistischen Therapieszene in Workshops, Encounter-Gruppen und Lebensgemeinschaften in den 70er und 80er Jahren kennt, fällt es schwer Graumann

Ich kann im Rahmen dieser Arbeit keinen differenzierten Kulturbegriff einführen, aber ich möchte diesbezüglich schon etwas auf Buber vorgreifen. Kultur ist –als Gesamtheit der spezifisch menschlichen Lebensäußerungen– abgegrenzt von der Natur. Wenn Buber fragt, worin die Gesamtheit der Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Kreatur ihren Seinsgrund hat, zielt er direkt auf die menscheigentümliche Beziehungsqualität (vgl. Buber, 1951, S. 11). In einer durch die Urdistanzierung ermöglichten, einzig dem Menschen vorbehaltenen Beziehungsqualität zu seinen Mitmenschen, aber auch zu der Natur, liegt erst die Verwirklichung und Wirklichkeit des Menschseins. In diesem Sinne ist Kultur bei Buber Begegnungskultur, sie ist bereits Verwirklichung und Zweck des Menschen und erhält ihren Wert nicht erst wie bei Rogers als Katalysator zu einer isoliert aufgefassten Selbstverwirklichung. Weil wir tatsächlich in einer Begegnungsunkultur leben, ist Buber ebenso wie Rogers Kulturkritiker, aber er erkennt deutlicher als Rogers die Notwendigkeit des Menschen zur Bildung und zur Entscheidung des Einzelnen sich im Opfer und Wagnis des Du-Sagens über die Natur zu erheben.

Mit dem Verweis auf Martin Buber wird die zweite wesentliche Menschenbildverkürzung neben der Reduktion auf das Naturwesen angesprochen: Rogers kann seine existenzielle Wirklichkeitserfahrung der zwischenmenschlichen Beziehung nicht theoretisch integrieren. Ihm fehlt das dialogische oder auch das dialektische Prinzip. Tiefer verstehen lassen wird sich das erst vor dem Hintergrund der noch einzuführenden philosophischer Weltanschauung Bubers.

Wie die Reduktion auf den Organismus so entspringt auch das Verkennen des dialogischen Wesens des Menschen naturwissenschaftlichen Vorurteilen. Die gesamte Psychologie ist von einer Denkstruktur beherrscht, die Leont`ev (1977, siehe Einführung) das zweigliedrige Schema der westlichen Psychologie nennt. Die zwei isolierten Instanzen dieses Schemas sind Subjekt und Umwelt, Innenwelt und Außenwelt, Erleben und Verhalten. Behaviorismus und humanistische Psychologie arbeiten beide mit diesem zweigliedrigen Schema, nur konzentriert sich der Behaviorismus auf den Verhaltens-Aspekt und versucht Menschsein auf

beizupflichten, die „humanistischen Psychologen“ würden dazu neigen, „menschliche Handlungen in konkreten Situationen zugunsten innerer Erfahrung zu vernachlässigen“ (1977, S. 44). Sehr wohl hat Graumann richtig erkannt, dass der Theorie der humanistischen Psychologie das dialektische und dialogische Moment abhanden gekommen ist. Mein Standpunkt, den ich hier am Beispiel von Rogers jedoch vertrete, ist der, dass Leben und Theorie aufgrund nichtphänomenologischer Beobachtungen der Lebenszusammenhänge bzw. naturwissenschaftlichen Dogmen in ungesunder Weise auseinanderklaffen.

diesen zu reduzieren, während die humanistische Psychologie sich weitgehend auf das Erleben und den Persönlichkeitsbegriff beschränkt (vgl. Graumann, 1977, S. 44). Dem entspricht die Teilung der Psychologie in eine behavioristisch-naturwissenschaftliche Disziplin und eine mentalistisch-humanistische Psychologie, die sich allerdings schwer tut, eine selbstständige von der Naturwissenschaft emanzipierte Wissenschaftskonzeption zu entwickeln. Das liegt m.E. nicht zuletzt daran, dass sie das zweigliedrige Schema und das materialistische Denken der Naturwissenschaft nicht wirklich aufgeben können.

Konkret zeigt sich das an dem Erbe-Umwelt Schema in der Forschung. Während nämlich der Behaviorismus die alleinige Determination durch die Umwelt beschwört, setzt die humanistische Psychologie, wie anhand Rogers ausführlich dargestellt wurde, diesem die Determination durch das Erbe (Reifungsprozess des Organismus) entgegen. Inwieweit nun die eine Fraktion Zugeständnisse an die andere macht, bestimmt die ganze Bandbreite der einzelnen wissenschaftlichen, kulturellen und zeitgeistabhängigen Positionen. Der Behaviorismus musste anerkennen, dass die Umweltreize nicht unmittelbare Reaktionen auslösen (vgl. Groeben, 1986, S. 20 ff.), sondern diese durch eine individuelle Sinngebung vermittelt werden, während die humanistische Psychologie sich auf einen rein privativen Sinn beschränkt und sich zurecht die Vernachlässigung der Bedeutung der konkreten sozialen und gesellschaftlichen Umwelt vorwerfen lassen muss (vgl. Graumann, 1977, S. 44).

Solange jeglicher subjektive Sinn aber auf der Erbe-Umwelt Determinationsebene verhaftet bleibt, weil entweder das Reiz-Reaktionsschema des Behaviorismus in der kognitiven Psychologie nun auch für psychische Prozesse innerhalb der „Black-Box“ angenommen wird¹³⁴, oder weil die persönlichen Bedeutungen bestimmt sind von dem

¹³⁴ „Unterschiede zwischen den verschiedenen assoziationalistischen Strömungen gab es vor allem in Bezug auf die materialistische Basis, bezüglich derer nicht alle Vertreter das einheitswissenschaftliche Credo der Reduktion auf Physik und Chemie teilen [...]. Doch ändert das nichts an der mechanistischen Grundvorstellung des Assoziationismus [...]. Vielmehr besteht die anthropologische Reduktion ja gerade darin, dass auch für (nicht-reduzierte) geistige, psychische Prozesse und Inhalte eine mechanistische Form des Funktionierens und der Struktur unterstellt wird.“ (Groeben, 1997, S. 156 ff., Anm. M.R.: Groeben schreibt hier unter dem Pseudonym Egon Erb).

Wie stark die Determination der Sinngebung auch noch heute in der kognitiven Psychologie herrscht, zeigt die Computer-Metapher im informationsverarbeitenden Ansatz der künstlichen Intelligenz-Forschung. Dabei macht es m.E. nur einen unwesentlichen Unterschied, ob der Computer als Instrument zur Erforschung (schwache KI-Position) oder als Modell (starke KI-Position) des menschlichen Geistes aufgefasst wird, denn beide Positionen sind blind gegenüber der Subjektivität, Bewusstheit, Reflexivität, und folglich jeden freiheitlichen Momentes.

organismischen Bedürfniszustand, bewegen wir uns trotz aller Vermittlungsversuche innerhalb des zweigliedrigen Ansatzes.

Diesem Schema folgend beschäftigt sich die aus dem Behaviorismus entwickelte Verhaltenstherapie mit der Wiederherstellung funktionalen Verhaltens, hat aber keinen Persönlichkeitsbegriff und kann dadurch keinen persönlichen Sinn von Krankheit finden, während die humanistische Psychotherapie durch ihren einseitigen Persönlichkeitsbegriff bei den persönlichen Gefühlen und Bedeutungen verhaften bleibt und die Bedeutung von existenzieller Handlung und zwischenmenschlichen Beziehungen auf diese Perspektive reduziert.

Weil Rogers sich theoretisch auf den Innenwelt-Pol des zweigliedrigen Ansatzes bezieht, sich zudem der naturwissenschaftlichen Einschränkung auf den biologischen Organismus verpflichtet fühlt, und so der materialistischen Erbe-Umwelt Determinationsebene nicht entkommen kann, ist sein Persönlichkeitsbegriff stark eingeschränkt. „Doch die menschliche Natur –und das ist meiner Ansicht nach der Kernpunkt der Begriffsverwirrung in der Humanistischen Psychologie– verbirgt sich nicht im Inneren einer individualistisch begriffenen Persönlichkeit und wartet nur darauf «entwickelt» oder «verwirklicht» zu werden. Diese Entwicklung und Verwirklichung muss in der dialektischen Interaktion zwischen Menschen und seiner sozialen Umgebung gesucht werden“ (Graumann, 1977, S. 44).

An dieser Stelle möchte ich aber noch eine klarere Position einnehmen durch Abgrenzung zu bestehenden Vermittlungsversuchen innerhalb der dichotomen Ansätze. Das Zauberwort vieler Psychologen, welche die eben erwähnten Beschränkungen reflektieren, heißt heute „Interaktion“. Kwiatkowski¹³⁵ (1980, S. 159) erklärt diese zum „zentralen Denkmuster human-/sozialwissenschaftlichen Forschens“ und äußert: „Die Betonung liegt auf dem interaktionalen Charakter der Person-Umwelt-Relation, mit der das Konzept eines unidirektionalen Wirkmechanismus [...] aufgegeben wird. Der Art von Determinismus, die den Menschen als Produkt externer mechanistischer Kräfte ansieht [...] wird ebenso eine Absage erteilt wie den diversen „instinct“- , „drive“- und „traits“-Lehren“. Interaktion bedeutet jetzt anstelle des unidirektionalen Wirkmechanismus von Behaviorismus und

¹³⁵ Das „Buch Psychotherapie als subjektiver Prozess“ von Kwiatkowski vollzieht in weiten Bereichen einen sehr ähnlichen Gedankengang wie diese Arbeit. Auch hier soll die Psychotherapieforschung an ihrer Inadäquanz zum gesprächspsychotherapeutischen Verstehensprozess kritisch beleuchtet werden. Auch Kwiatkowski (1980, S. 158 ff.) will dann zwar das Denkmuster des naturwissenschaftlichen Forschens durchbrechen, es zeigt sich aber m.E. an ihrem Interaktionsbegriff, dass ihr das nicht in letzter Konsequenz gelingt.

humanistischer Psychologie einen „reziproken“ oder „wechselseitigen“ Wirkmechanismus anzusetzen (Kwiatkowski, 1980, S. 160).

Der Interaktionismus gründet nach Kwiatkowski in der Erkenntnis, dass das Subjekt nicht einseitig durch die äußere Situation determiniert wird, sondern die Dinge der Umwelt nach eigenen Vorbegriffen interpretiert und gemäß dieser konstruierten Realität wieder auf die Umwelt handelnd einwirkt (vgl. Kwiatkowski, 1980, S.162 ff.). Selbstverständlich ist das schon ein enormer Gewinn gegenüber den beiden reduktionistischen Tendenzen, aber einen dialektischen Sprung aus der Ebene der Determination stellt dieses Interaktionsverständnis m.E. nicht dar¹³⁶. Es besagt nur, dass sowohl die Situation die Person bestimmt, als auch die Person die Situation, beide Wirkrichtungen lösen sich nicht sauber voneinander ab, sondern greifen ineinander über. Die Subjekt-Objekt Trennung bleibt aber diesem Ansatz vorausgesetzt und das Verhältnis zwischen Subjekt und Objekt selbst wird auf diese Weise nicht zum Gegenstand¹³⁷.

Einen entscheidenden Schritt aus diesem dichotomen Denken und gleichzeitig eine Rückbesinnung zu den Anfängen der Psychologie bietet der Intentionalitätsbegriff¹³⁸. Bei phänomenologischer Betrachtung der Gegebenheitsweise von Inhalten im Bewusstsein zeigt sich, dass Bewusstseinsakt und Bewusstseinsinhalt nicht als getrennt aufgefasst werden können. Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas und folglich macht es keinen Sinn, nach einem Bewusstsein an sich oder nach einem Ding unabhängig vom Bewusstsein zu

¹³⁶ Deshalb gelingt es m.E. Kwiatkowski nicht klarzumachen, worin der wesentliche Unterschied zwischen der von ihr geforderten Berücksichtigung der Interaktionalität in sozialen Prozessen (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 135 ff.) zu der von ihr kritisierten Vorstellung einer „UV-AV-UV-AV-Kette“ (Kwiatkowski, 1980, S. 96) besteht.

¹³⁷ Die entscheidenden Fragen nach der Gültigkeit und Offenheit der Erkenntnisbegriffe, nach Situationsangemessenheit der Handlung oder der Selbstbestimmung der Person kann m.E. nur erhellt werden indem das Verhältnis selbst zum Gegenstand der Betrachtung wird.

¹³⁸ Nach Graumann (1977, S. 45) steht die Intentionalität im Mittelpunkt der phänomenologischen Fragestellung der französischen Existenzialisten und der marxistisch-dialektischen Wissenschaftstheorie nicht aber der humanistischen Psychologie, die sich jedoch gerne das Attribut „phänomenologisch“ verleiht. Am Bildungsbegriff wurde bereits ansatzweise aufgezeigt, dass die humanistische Psychologie nur bedingt humanistisch denkt, die fehlende Intentionalität als Gegenstand der phänomenologischen Betrachtung bestreitet nun das Attribut „phänomenologisch“. Es entsteht der Eindruck, dass die humanistische Psychologie, immer wenn es um das wissenschaftliche Selbstverständnis der humanistische Psychologie geht, sich mit Attributen (phänomenologisch, existenziell, humanistisch vgl. Quitmann, 1996) versieht, deren Implikationen sie dann nicht einlösen kann. Das scheint mir doch ein deutliches Zeichen dafür zu sein, in was für einem Dilemma diese Forschungsrichtung durch ihre Abhängigkeit zum gängigen Wissenschaftsverständnis steckt.

fragen¹³⁹. Subjekt und Objekt fallen phänomenologisch in der Intentionalität des Bewusstseins zusammen.

Es ist weder so, dass ein Ding Sinnesreize aussendet, die auf unseren Körper treffen und eine bestimmte reaktive Reizverarbeitung dann zu einer adäquaten Vorstellung innerhalb des Subjekts führt (Abbildungsfunktion des Bewusstseins, naiver Realismus), noch konstruiert das Subjekt durch Sinneseindrücke bewegt nach vom Objekt unabhängigen kognitiven Gesetzmäßigkeiten seine Welt (Konstruktivismus). Ob das Subjekt nun vom Objekt her bestimmt wird oder das Objekt vom Subjekt oder aber von beidem etwas, nie wäre die Frage möglich nach der Gegenstandsadäquanz des Bewusstseinsaktes. Der naive Realist stellt sich die Frage erst gar nicht, während der Konstruktivist innerhalb seines Bewusstseins das Andere, das Objektive nicht finden kann.

Der Intentionalitätsbegriff bietet einen Ansatz beides zusammenzuführen, indem sie sich durch ihre phänomenologische Methode des ontologischen Vorurteils eines isolierten Subjekts und eines davon unabhängig vorhandenen Objekts enthält (Epoché). Dadurch wird eine Unmittelbarkeit aufgedeckt die unser neuzeitlichem Denken, dass dem „ontischen Vorrang des isolierten Subjekts“ (Heidegger, 2001, S. 204) verhaftet ist, eigentlich kategorisch abgesprochen wurde. Das Objekt meines Bewusstseinsaktes ist diesem immanent, es kann also unmittelbar im Bewusstsein entdeckt werden, der Mensch lebt praktisch immer schon im unmittelbaren Umgang mit der Welt und diese lässt sich nur innerhalb dieser Beziehung erschließen.

Die klare Trennung von Innen und Außenwelt besteht nur für den Menschen als Naturwesen, der Mensch als Geistwesen muss der Logik des zweigliedrigen Ansatzes und Substantivierung nicht unbedingt folgen¹⁴⁰. Die wesensmäßige Intentionalität der Bewusstseinsakte beweist doch die grundsätzliche Offenheit des Bewusstseins, das im Gegensatz zum Organismus immer auf ein Anderes verweist. Entscheidend für die Möglichkeit der Auflösung des Innen-Außenwelt Denkschemas ist dann aber der entsprechende Bewusstseinsbegriff und gerade dessen Auffassung in der modernen Wissenschaft erweist sich als äußerst großes Hindernis zur Anerkennung der Möglichkeit einer jeglichen

¹³⁹ Nach Husserl ist jedoch die transzendente Reduktion, d.h. die Fokussierung des Subjekts bzw. seiner Tätigkeit, ein wichtiges methodisches Instrument zur Vergewisserung der Gegenstandsadäquanz des Bewusstseinsaktes.

¹⁴⁰ In den folgenden Kapiteln wird mit Sphäre des Zwischen bei Buber oder dem Ich-Du indifferente Erlebnisstrom bei Scheler diese Logik durchbrochen.

Unmittelbarkeit. Das liegt an der heutigen vollständigen Vereinnahmung des Bewusstseinsbegriffs durch die Subjektivität, was in Verbindung mit dem Verlust des phänomenologisch aufdeckbaren Intentionalitätscharakter zur Komplettpsychologisierung der Bewusstseinserscheinungen führt.

Weil der Bewusstseinsbegriff in der Tradition der neuzeitlichen Philosophie stehend dessen Verdinglichung zum isolierten Subjekt nahe legt, verzichtet Heidegger (2001, S. 46) auf diese Terminologie. Die Intentionalität des Bewusstseins bei Husserl vor allem mit dem Anspruch der transzendentalen Reduktion sah Heidegger immer noch als eine „Konsequenz des neuzeitlichen Subjektivismus“, den es zu überwinden gilt (Gadamer, 1990, S. 262). Entsprechend gründlich unterminiert er auch jedes Subjekt-Objekt-Verhältnis mit seinem Intentionalitätsverständnis des Immer-Schon-In-Der-Welt-Seins. Jegliche Erkenntnistheorie geht apriorisch von der Subjekt-Objekt Beziehung aus (vgl. Heidegger, 2001, S. 59). Selbst oder gerade die *kritische* Erkenntnistheorie setzt vor dem Beginn jeder Beweisführung oder phänomenologischen Forschung bereits ein isoliertes Bewusstseinssubjekt voraus (Descartes, Kant, Konstruktivismus). Mit diesem neuzeitlich-dogmatischen Ansatz versperrt sie sich aber kategorisch jegliche Unmittelbarkeit in der nachträglichen Zusammenführung von Innenwelt und Außenwelt (vgl. Heidegger, 2001, S. 206). Auf dieser Grundlage kann dann das Realitätsproblem, d.h. die Frage nach dem Verhältnis von subjektiver Vorstellung und objektiver Sache nicht wirklich aufgedeckt werden¹⁴¹.

Von einem Ich ohne Welt auszugehen oder einem Objekt an sich, das ist Merkmal der neuzeitlichen Seinsvergessenheit, die das intentionale In-Sein des Menschen aus dem Blick verloren hat. Heidegger demonstriert an der cartesianischen Ontologie, dessen Raum-Zeit-Begriff die Grundlage der heutigen Naturwissenschaften bildete, wie die Dinge der Welt im Modus der Vorhandenheit aufgefasst werden. Der Begriff „Vorhandenheit“ ist Ausdruck für die unabhängige, beziehungslose Existenz von Seiendem an einem weltlosen neutralen Raum- und Zeitpunkt. Aus dieser abstrakten Weltauffassung entspringt das naturwissenschaftliche

¹⁴¹ „Es bedarf vielmehr der grundsätzlichen Einsicht, dass die verschiedenen erkenntnistheoretischen Richtungen nicht so sehr als erkenntnistheoretische fehlgehen, sondern auf Grund des Versäumnisses der existenzialen Analytik des Daseins überhaupt gar nicht den Boden für eine phänomenal gesicherte Problematik gewinnen“ (Heidegger 2001, S. 207).

Kriterium der Objektivität und der allgemeinen Geltung, d.h. die Möglichkeit einer vom Subjekt unabhängigen Feststellung¹⁴².

Der Mensch selbst findet sich im alltäglichen Besorgen bei derlei aufgefassten Vorhandenem wieder, sodass er in einer Art „ontologischen Rückstrahlung“ sein eigenes Dasein in der Beziehung zu Vorhandenem als eine Beziehung zwischen Vorhandenem erlebt, wobei aufgrund des abstrakten Seinsstatus der Vorhandenheit die Beziehung selbst in den Hintergrund tritt. Die existenziale Beziehungsstruktur des Daseins wird durch die ontologische Auffassung der Welt im Modus der Vorhandenheit verdeckt, beide Beziehungspole werden in der Subjekt-Objekt-Trennung als Ausgangspunkt einer Erkenntnistheorie verkannt (vgl. Heidegger, 2001, S. 59). An der intentionalen Grundverfassung zeigt sich, dass die Beziehung oder das –wie Buber es später auch ausdrücken wird– „Zwischen“ primär kein vermittelnder Vorgang zwischen zwei Entitäten ist, sondern vielmehr die Grundverfassung ist, innerhalb derer sich erst so etwas wie Subjekt und Objekt herausbilden können (vgl. Heidegger, 2001, S. 132).

Primäres Anliegen an dieser Stelle ist es gewesen, mit Heidegger darauf hinzuweisen, dass das zweigliedrige Denkschema sich mit der phänomenologischen Methode zum Erforschen der Intentionalität des menschlichen Seins auflöst. Heidegger zeigt uns auch zugleich in seiner ansatzweise ausgeführten Destruktion der Geschichte der Ontologie, dass es sich bei dieser vorausgesetzten Subjekt-Objekt-Trennung um eine spezifische, neuzeitliche Welterschlossenheit handelt, die zwar auch ihre Berechtigung hat, der aber der Sinn für die Verfassung des menschlichen Dasein verloren gegangen ist. Es soll sich noch mit Scheler zeigen, dass sich durch das In-der-Welt-sein der Erkenntnisvorgang des Fremdverstehens in einem völlig neuen Licht offenbart.

Der Intentionalitätsbegriff, wie Kwiatkowski (1980, S. 161 ff.) und Graumann (1977, S. 44f.) ihn ebenfalls im erkannten Mangel Rogers` Theorie einführen, scheint mir die dialektische Konsequenz von Heidegger oder Buber nicht wirklich mitzugehen. Beide sind

¹⁴² Das kann man deutlich sehen an der „Zuhandenheit“, die Heidegger als eigentliche Seinsweise der „Vorhandenheit“ entgegensetzt und bei der das Weltphänomen nicht grundsätzlich verdeckt ist. Die Gegenstände des alltäglichen Umgangs haben in diesem Sinne keine messbaren Eigenschaften in Raum und Zeit, sondern stehen in einem Bewandtniszusammenhang, der ihre Bedeutung konstituiert. Die Bedeutung des Hammers ist nicht seine Größe und sein Gewicht, sondern dass er so schwer ist, dass ich damit einen Nagel in die Wand treiben kann, um meine Skier aufzuhängen, damit ich nicht drüber stolpere und mir das Genick breche.

vermutlich vom marxistisch-dialektischen Tätigkeits- bzw. Arbeitsbegriff beeinflusst¹⁴³, wobei Intentionalität verstanden wird als Verobjektivierung des Subjektiven durch die Tätigkeit und vice versa die Tätigkeit die subjektive Repräsentation des Objektiven vermittelt. Wie man sehen kann, ist auch hier das zweigliedrige Schema aufgehoben, es macht keinen Sinn von einem Subjekt an sich oder einem Objekt an sich zu sprechen. Alles wird vermittelt durch die Tätigkeit, diese ist aber bestimmt durch die gesellschaftlichen Produktionsverhältnisse bzw. durch den Platz den der Einzelne innerhalb der Gesellschaft einnimmt (vgl. Leont'ev, 1977, S. 23). Das führt den materialistisch-marxistische Ansatz letztlich dann zu der Ansicht, dass sowohl die Persönlichkeit als auch die Natur durch die Arbeit von den gesellschaftlichen Verhältnissen „produziert“ wird (Leont'ev, 1977, S. 73).

Eine derartige materialistische Auflösung der Subjekt-Objekt-Trennung kann aber, abgesehen von den ungeklärten Fragen nach Urheber und Werten dieser Produktionsverhältnisse, m.E. keinerlei Unmittelbarkeit stiften. Sie stellt (entsprechend ihrer Abwendung vom deutschen Idealismus) in vielerlei Hinsicht die in dieser Arbeit intendierte Position auf den Kopf. Im humanistischen Menschenbild ist die individuelle Persönlichkeit genau das Element, welches gerade nicht aus den materiellen Verhältnissen hervorgegangen ist, sondern sich in diesem Möglichkeitsrahmen selbstbestimmt. Hier soll gezeigt werden, wie die Unmittelbarkeit durch den menschlichen Geist gestiftet wird, während in der marxistischen Dialektik alles durch die materiellen Verhältnisse vermittelt wird. Während für uns die Handlung aus dem Verstehen hervorgeht, scheint bei dieser Weltsicht das Verstehen durch die Handlung bedingt zu sein.

Eine kognitionstheoretische Variante liefert nun Kwiatkowski (1980, S. 163) mit der Feststellung, der Mensch trete an die Objekte seiner Umwelt schon mit einem handlungsbezogenem Vorverständnis heran. Die äußeren Objekte bieten einen Möglichkeitsspielraum innerhalb dessen die subjektive Bedeutung dann von kognitiven Schemata bestimmt wird¹⁴⁴.

¹⁴³ Kwiatkowski (1980, S. 168) erhebt wohl in Anlehnung an Leont'ev (1977) das dreigliedrige, rückgekoppelte Modell «Subjekt-Tätigkeit-Objekt» anstelle des zweigliedrigen Modells zur neuen Grundlage. Graumann (1977, S. 44 f.) bezieht sich bei seinen Intentionalitätsbegriff auf Sartre und Merleau-Ponty, wobei seine ausgewählten Zitate entsprechend der Gesinnung der Autoren ebenfalls auf eine marxistisch-materialistische Orientierung verweisen.

¹⁴⁴ Zitat: „Unsere Tomate z.B. mag außer Nahrung und Wurfgeschoss durch bestimmte Handlungen auch Spielzeug oder Farbklecks sein, aber Schreibutensil oder Sitzgelegenheit wird sie nie sein können. Die kognitive und machende Bestimmung des Objekts durch das Subjekt findet ihre Grenze in der realen Beschaffenheit der Dinge“ (Kwiatkowski, 1980, S. 163).

Sie macht damit zwar nicht die vollständige materialistische Umkehrung der Intentionalität mit, man kann aber deutlich an der Trennung von kognitiven Schemata und externen Objekten erkennen, dass hier das ursprüngliche Phänomen der Unmittelbarkeit bereits verloren gegangen ist.

Es macht dann letztlich gar keinen so großen Unterschied, ob die Vorbegriffe die Intentionalität verdecken, weil sie den Produktionsverhältnissen entstammen oder den kognitiven Schemata. Werden die Vorstellungen für die Sache selbst genommen, dann verstellen sie jede Berührung mit dem Anderen, erst durch die Bewusstheit der eigenen Vorbegriffe, deren Beweglichkeit und durch die Offenheit für die Andersheit (vgl. Gadamer, 1990, S. 270 ff.) kann es zu einem originären Verhältnis, einer Entsprechung von Subjekt und Objekt kommen. Nach Heidegger ist die Verdeckung der Intentionalität eine Folge der Seinsart des „Man“, welche gekennzeichnet durch die öffentlichen Ausgelegtheit der Dinge im „Gerede“ die Vorbegriffe als Abgeschlossene bereits vorgibt, und so den Zugang zu der Sache selbst verstellt (Heidegger, 2001 S. 166 ff.)¹⁴⁵.

In diesem Kapitel zu Rogers` Menschenbild war die Aussage leitend, Rogers fehle das dialogische Prinzip. Um an die Wirklichkeitsdimension dieses Begriffs heranzuführen, war notwendig, ihm von dem Interaktionsverständnis, das grundsätzlich von zwei isolierten Entitäten ausgeht, abzugrenzen. Der Intentionalitätsbegriff bei Heidegger und auch bei Buber bietet hier eine phänomenologische Neubesinnung deren Tragweite m.E. im Intentionalitätsbegriff der gegenwärtigen Psychologie noch nicht annähernd erkannt wurde.

Hinter dieser weit ausgeholten Argumentation zum dialogischen Prinzip steckt die These, dass Rogers das zweigliedrige Schema der Psychologie auf seine Theorie der zwischenmenschlichen Beziehung anwandte. Es mag vielleicht nicht selbstverständlich erscheinen, dass die allgemeine Subjekt-Objekt-Trennung der Naturwissenschaften sich erkenntnistheoretisch auch auf die Subjekt-Subjekt-Beziehung auswirkt, zumal Rogers sich des moralischen Unterschieds denkbar bewusst ist. Wichtig ist aber in diesem Zusammenhang nicht die erkenntnistheoretische oder ethische Gesinnung, sondern der fehlende Wille und die

¹⁴⁵ Zitat: „Wenn die Auslegung verstanden hat, dass ihre erste, ständige und letzte Aufgabe bleibt, sich jeweils Vorhabe, Vorsicht und Vorgriff nicht durch Einfälle und Volksbegriffe vorgeben zu lassen, sondern in deren Ausarbeitung aus den Sachen selbst her das wissenschaftliche Thema zu sichern“ (Heidegger, 2001, S. 153).

mangelnde Kraft zur phänomenologischen Forschung, durch die sich nur am jeweils eigenen Dasein die Seinsweise des Subjekt-Seins und des In-Beziehung-Seins aufdecken ließe¹⁴⁶.

Weil menschliches Dasein „primär Mitsein“ ist und dieses Immer-schon-mit-Anderen-sein nur an der zeitgeistlichen Ausrichtung des Menschen an der Welt im Modus der beziehungsarmen Vorhandenheit (und deren ontologischen Rückstrahlung zum Subjektivismus) lediglich verdeckt ist, wird sich das Problem des Fremdverstehens in einem neuen Licht zeigen. Darauf soll mithilfe von Buber und Scheler an entsprechender Stelle noch ausführlicher eingegangen werden.

In diesem Kapitel zu Rogers' Menschenbild sollte zunächst einmal sein nachhaltiger theoretischer Mangel aufgezeigt werden und dessen Ursprung in seiner naturwissenschaftlichen Denke als auch deren Unvereinbarung mit seinen praktischen Erfahrungen ausgewiesen werden. Letztlich zeigte sich das konkret in seiner paradoxen, fast tragischen Einstellung zum Begegnungsgeschehen. Sein ganzes Leben hat Rogers daran gearbeitet, nicht nur innerhalb der Psychotherapie an einer Begegnungskultur in unserer Gesellschaft mitzuwirken (vgl. Rogers, 1989i), und konnte es sich aber bis kurz vor seinem Tode nicht erlauben, diesem Beziehungsgeschehen theoretisch eine eigene Wirklichkeit und Zweck zuzugestehen.

Rogers hat die Frage nach dem Wesen des Menschen von Anfang an falsch gestellt, weil er, auf dem naturwissenschaftlichen Standpunkt verharrend, eben nicht wie die meisten sinnvollen philosophischen Ansätze nach dem Unterschied zwischen (jemeinigem) Menschsein und Tiersein gefragt hat, sondern das Wesen in einem, dem Tier und dem Menschen gemeinsamen Prinzip gesucht hat. Hätte Rogers theoretisch sich erlauben können zu durchdenken, was er in seinem lebensweltlichen Vollzug erkannt hat, nämlich die herausragende Bedeutung der menscheigentümlichen Beziehungsqualität, dann wäre es doch nahe gelegen auch hierin des Menschen Wesen und Wirklichkeit zu suchen. Stattdessen hat er

¹⁴⁶ Die Ansicht, dass die grundsätzliche Verdeckung der Intentionalität der Ursprung für das Missverständnis von Miteinandersein ist möchte ich nochmals durch Heidegger (2001, S. 116) stützen: „Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, dass nicht zunächst „ist“ und auch nie gegeben ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebenso wenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen“. Entsprechend sieht auch Kwiatkowski (1980, S. 164), dass trotz aller Unterschiedlichkeit zwischen dem Subjekt-Welt-Verhältnis und dem Subjekt-Subjekt-Verhältnis dieselben „interaktionalen Denkmuster“ eingesetzt werden. Ich möchte noch mal betonen, dass mit der Intentionalität aber kein Denkmuster durch ein anderes ersetzt werden soll, sondern die phänomenologische Aufdeckung der Grundstruktur des je eigenen Daseins angestrebt wird.

die Beziehungswirklichkeit zu einem Umweltklima degradiert, dass einer anonymen Selbstaktualisierungstendenz zu ihrer natürlichen Reifung verhilft¹⁴⁷.

Die weiteren bereits in den vorigen Kapiteln benannten Einschränkungen in Bezug auf das Bewusstsein, die Freiheit, Selbstverwirklichung und die Wirklichkeitserkenntnis des Menschen sind Folgen der Reduzierung auf das Naturwesen und der Beschneidung um das dialogische Prinzip. Der genaue Zusammenhang soll sich später nochmals im Vergleich mit der Philosophie Bubers verdeutlichen.

2.3 Der Empathiebegriff

Diese Arbeit erhebt ja gewissermaßen den Anspruch, Rogers' praktische Tätigkeit und Gesinnung mithilfe von Buber und anderen Philosophen theoretisch adäquater aufzuarbeiten, als es Rogers aufgrund seiner biografischen und naturwissenschaftlichen Beeinträchtigungen selbst gelungen ist (vgl. Schmid, 1994, S. 183 ff.). Bezug auf den Verstehensbegriff bedeutet das, diejenigen Aspekte, welche bestimmt sind durch Rogers' naturwissenschaftliche Verpflichtung und deren Menschenbild, sollen beiseite gelassen werden, während die Aspekte, welche Rogers' Beziehungserfahrung entstammen, mit Bezug auf Buber theoretisch fundiert werden sollen. Diese anmaßende Differenzierung relativiert sich durch folgende Aspekte:

Zum einen scheint es prinzipiell nicht unmöglich, dass ein Lebenswerk durch eine andere Person treffender formuliert werden kann als vom Urheber selbst. Entsprechend Gadamers (1990, S. 196) Ansicht, dass der Sinngehalt eines Kunstwerkes¹⁴⁸ über die reflektierte Ebene des Künstlers hinausragt und somit „der Künstler, der ein Gebilde schafft, nicht der berufene Interpret desselben ist“, vertrete ich die Ansicht, dass Rogers' theoretischen Texte weit hinter dem zurückbleiben, was er mit seinem Lebenswerk eigentlich „meint“ und vollzogen hat.

¹⁴⁷ Zitat: „Rogers' „neuer Mensch“ sucht den Kontakt zum anderen nur, um darin sein Veränderungspotential für sich selbst zu erhöhen“ (Beck, 1991, S. 112).

¹⁴⁸ Ich möchte Rogers' Lebenswerk als ein künstlerisches betrachten. Ich kann in diesem Rahmen keine differenzierte Kunsttheorie anführen, aber die Eindeutigkeit und Stringenz mit der er über Jahrzehnte hinweg in immer wieder neuen Anläufen seiner Idee von Beziehung und Entwicklung praktische Gestalt verliehen hat, kann man m.E. als einen lebenskünstlerischen Prozess auffassen. Nahe gelegt wird dies zudem durch die immer wieder vertretene Auffassung der psychotherapeutischen Tätigkeit als ein künstlerischer Gestaltungsprozess (vgl. Holm-Hadulla, 1997, S. 133 ff.). Es ist mir bewusst, dass diese Auffassung von Therapie nur Sinn macht bei einem entsprechenden Kunstverständnis, das nichts mit rein subjektiver Beliebigkeit zu tun hat.

Nun war ich allerdings nie bei ihm in Therapie, kannte ihn nicht persönlich und kenne auch niemanden der wiederum ihn kannte. Meine Ansicht gründet also lediglich in der Studie seiner Texte. Da erscheint es doch unsinnig, ihm eine Praxis unterstellen zu wollen, die nicht seinen Texten entspricht, wenn ich nur die Texte kenne. Dieser Widerspruch löst sich aber mit dem Hinweis auf die bereits immer wieder betonten unterschiedlichen Geltungsansprüche innerhalb seiner Texte auf. Überall, wo Rogers Erfahrungsberichte liefert, nehme ich ihn äußerst ernst und gerade deshalb ist für mich der Widerspruch zu manchen seiner rein theoretischen Standpunkte so evident geworden.

Obwohl Rogers selbst ja für die gesamte Psychotherapie ausdrücklich die naturwissenschaftliche Forschung initiiert hat, behaupte ich, dass diese Distanzierung vom empirischen Operationalismus im eigentlichen Sinne Rogers' ist. Diese Behauptung möchte ich durch zwei Formen der Darstellung theorieimmanent untermauern. Zum einen der Nachweis, dass es sich bei den Beziehungsaspekten um einen ganzheitlichen Prozess handelt, der seinen Ausdruck im Verstehen findet und nicht um voneinander trennbare „Variablen“. Zum anderen, indem sich Rogers persönlicher Werdegang über die chronologischen Veröffentlichungen hinweg sinnigerweise als eine zunehmende Vertiefung des Empathiebegriffs verstehen lässt.

2.3.1 Empathie als ganzheitlicher Prozess der Beziehung

Die empirische Überprüfung durch Dritte-Person-Beobachtungen¹⁴⁹ ist nur durch Operationalisierungen möglich, d.h. durch die Übersetzung des Phänomens in beobachtbare Kriterien, und diese wiederum fußen auf einer möglichst isolierten Darstellung der verschiedenen Beziehungsqualitäten (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 71 ff., siehe Kapitel 4.2 zur Operationalisierung).

¹⁴⁹ Bewusst vermeide ich die alleinige Bezeichnung der naturwissenschaftlichen Methode mit dem Wörtchen „empirisch“. Es soll nämlich dieser Erfahrungsbegriff nicht allein der naturwissenschaftlichen Methode vorbehalten bleiben. Phänomenologische Forschung, Introspektion und dialogische Forschung ist ebenfalls erfahrungsgeleitet bzw. hat den Anspruch empirische Forschung zu sein! Nur das Objektivitätsverständnis ist ein anderes; während die Naturwissenschaft diese durch Abstraktion zu sichern sucht (3.Person-Perspektive) meine ich, müsse die Objektivität durch Einsicht in die Entstehungszusammenhänge bzw. Selbstbesinnung gesichert werden. Vor diesem Hintergrund zu behaupten nur die naturwissenschaftliche Perspektive sei empirisch, entspricht deren nicht erkannten totalitären Entwirklichung unserer Lebenswelt. Es ist m.E. nämlich mindestens genauso wirklich und empirisch, Gründe für sein Handeln zu kennen wie die neurobiologischen Gehirnprozesse, die zu dessen Verwirklichung notwendig sind.

In seinem richtungweisenden Aufsatz von 1957 ("The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change") zielt Rogers von Anfang an auf diese scheinbare Notwendigkeit der empirischen Überprüfung durch Beobachtung von Außenstehenden ab. Selbst noch in seinem Aufsatz von 1977 „Empathie als Seinsweise“, der –wie uns sein Titel verrät– in eine entgegengesetzte Richtung zu verweisen scheint, kann Rogers von diesem Operationalisierungs-Dogma seiner Beziehungsaspekte nicht ablassen (vgl. Rogers, 1980a, S. 79 f.). Seine theoretischen Formulierungen, insbesondere die Definitionen der drei Beziehungselemente, sind in ihrer isoliert-prägnanten Darstellungsform stark beeinflusst von dem Vorhaben, diese Formulierungen durch eine anschließende Übersetzung in operationale Definitionen der empirischen Überprüfung nach naturwissenschaftlichem Vorbild zugänglich zu machen¹⁵⁰.

Trotz seiner derart motivierten, zahlreichen isolierenden Definitionen der drei Beziehungsaspekte gibt es auch einige Textstellen, an denen der innere Zusammenhang betont wurde: „Die drei therapeutischen Einstellungen sind nachgewiesenermaßen eng miteinander verbunden. Es sind vielleicht drei Dimensionen eines elementaren Faktors“ (Rogers, 1983a, S. 163). Es soll im Folgenden konkret gezeigt werden, dass ein Durchdenken des Empathiebegriffs uns durch seine eigene Gesetzmäßigkeit zu den Begriffen der Wertschätzung und Kongruenz führt¹⁵¹.

Dass die einheitliche Seinsweise der Beziehungsqualität und ihr Ausdruck in der Empathie in der Rezeption häufig nicht gesehen wurde¹⁵², dafür bietet Rogers selbst dann Anlass, wenn es nicht explizit um eine operationalisierungsnahe Darstellung geht. So schreibt er z.B. in mehreren theoretischen Aufsätzen (vgl. Rogers, 1991a, S. 183; Rogers; Wood, 1983a, S. 162) ausdrücklich, dass es eine Rangreihe (Aufrichtigkeit > Wertschätzung > Empathie) der

¹⁵⁰ Zitat: „Still another urgent need [...] is the translation of the present theory into terms which meet the rigorous requirements of the logic science“ (Rogers, 1959, S. 251).

¹⁵¹ Diesem Sachverhalt entspricht auch eine Stellungnahme Rogers' zu dem seiner Meinung nach allzu intellektuellen Verstehensprozess bei Kohut. Hier grenzt er sein Empathieverständnis von dem rein intellektuellen Verstehen mit den Worten ab: „Jedoch ist es unwahrscheinlich, dass eine Empathie, die von Wertschätzung und Anteilnahme geleitet ist auf solche Art verwendet wird“ (Rogers; Schmid, 1991, S. 236).

¹⁵² Zitat: „Insbesondere in der BRD galten die klassischen Drei (Empathie, Kongruenz, Wertschätzung, Erg. M.R.) als [...] voneinander unabhängige Variablen“ (Franke, 1983, S. 69).

verschiedenen Elemente gäbe. Eine solche differenzierende Rangreihenbildung¹⁵³ scheint mir äußerst ungeeignet dazu, die einzelnen Begriffe in der anzustrebenden Synthese zu denken. Ebenso die Äußerung bei der Empathie handle es sich „wahrscheinlich“ um „die Bedingung, die am leichtesten zu begreifen und am ehesten durch eine spezielle Ausbildung veränderbar ist“ (Rogers, 1991a, S. 193 f.)¹⁵⁴ muss eigentlich dahingehend interpretiert werden, dass die einzelnen Beziehungsaspekte voneinander abtrennbar sind.

Noch stärker als bei Rogers, der sich selbst nicht allzu viel mit der methodischen Überprüfung seiner Theorie praktisch auseinander setzte, sondern dies lieber anderen überließ¹⁵⁵, durchwucherte der Operationalismus in Deutschland die eigentliche Intention Rogers'. Tausch führte in den 60er Jahren die Gesprächspsychotherapie in Deutschland ein und bestimmte deren Rezeption auch in den folgenden 20 Jahren maßgeblich durch seine empirisch-naturwissenschaftlichen Ambitionen. So schreibt er in der Einleitung seines Hauptwerkes im Herbst 1978: „Wir haben uns bemüht, überwiegend nur Aussagen über Vorgänge in hilfreichen Gesprächen zu machen die wissenschaftlich geprüft wurden“ (Tausch, 1990, S. 8). Dass Tausch mit der Formulierung „wissenschaftlich“ auf das naturwissenschaftliche Paradigma verweist, zeigt seine persönliche Wissenschaftskonzeption: „Das von Psychotherapeuten in Gesprächen realisierte Verhalten wird in wesentlichen stabilen Merkmalen möglichst objektiv und in Form quantitativer Feststellungen beobachtet und mit dem Kriterium – den eingetretenen Modifizierungen des Verhaltens und Erlebens von Klienten – in statistische Beziehung gebracht, unter Berücksichtigung etwaiger Änderungen bei einer analogen Personengruppe ohne Psychotherapie“ (Tausch, 1973a, S. 70).

Die Beziehungsaspekte erhielten ihre Gültigkeit lediglich durch den naturwissenschaftlich geführten empirischen Beweis. Dazu mussten sie in beobachtbare Kriterien übersetzt werden und wurden dementsprechend auch innerhalb der Theorie stringenterweise als isolierte „Kriterien“ oder „Variablen“ bezeichnet, eine Terminologie, die eindeutig dem Dogma des

¹⁵³ Dazu vermerkt Friedman (1987, S. 285) gerade in Bezug auf das Phänomen der Empathie, dass Rogers' Versuche eine Chronologie in der Betonung der jeweiligen Faktoren nachzuweisen erfolglos waren. Deshalb scheint es auch Beck (1991, S. 87) dienlicher, die Rangreihe in Rogers' Darstellungen lediglich als eine zur systematischen Darstellung aufzufassen.

¹⁵⁴ Bei den zwei anderen Elementen, der Kongruenz und der Wertschätzung, erkannte Rogers zumindest an, dass es nicht leicht sei eine operationale Definition zu finden, meint aber gleichzeitig, dass dies bereits ansatzweise gelöst werden konnte (Rogers, 1957, S. 97).

¹⁵⁵ Zitat: „I do not feel competent to discuss, at a sophisticated level of statistical knowledge, the problems of measurement which have been met by our group. This is best left to others“ (Rogers, 1959, S. 246 f.).

Operationalismus entspringt und nach meiner Kenntnis von Rogers so nie verwendet wurde¹⁵⁶ (vgl. Franke, 1983, S. 65). „Über dieses Ziel der methodischen Sauberkeit wird jedoch die Frage, ob der phänomenologischen GPT-Theorie mit einer naturwissenschaftlich geprägten Empirie überhaupt Rechnung getragen werden kann, fast völlig außer Acht gelassen“ (Kwiatkowski, 1980, S. 71 f.).

Wie noch an entsprechender Stelle zum Operationalismus genau ausgeführt werden wird, ist das Problem dahingehend unwiderruflich verschärft worden, dass diese „working definitions“ zur Operationalisierung trotz oftmals gegenteiliger Bekundung (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 79) die ursprüngliche aus Rogers' Erfahrung geschöpfte Bedeutung ersetzen¹⁵⁷.

An dieser Verflachung des Empathiebegriffs zu einer objektiv beobachtbaren Verhaltensvariablen zeigt sich der „konstitutive Zusammenhang zwischen Forschungsmethode und -gegenstand“ (Kwiatkowski, 1980, S. 71) überaus deutlich. Das verweist uns auf die alte Szientismuskritik, nach der die Methoden dem Gegenstand adäquat sein müssen, weil diese – entgegen der Annahme des Positivismus – nicht wertneutral sondern konstitutiv sind¹⁵⁸.

„Die Anwendung des naturwissenschaftlichen Methodenkanons zur Erfassung gesprächspsychotherapeutischer Phänomene stellt keinen „bloßen“ Zugang zu denselben dar, sondern beeinflusst bereits die Sichtweise und Formulierung des Forschungsgegenstandes, weil es durchaus nicht gleichgültig ist, *wie*, d.h. mit welcher Intention (Beobachten oder Verstehen) und *nach was*, d.h. mit welcher grundlagentheoretischen Begrifflichkeit (subjektunabhängig

¹⁵⁶ In einem seiner ersten Aufsätze (Rogers, 1957, S. 95) nennt Rogers die drei Beziehungsaspekte „conditions to initiate constructive personality change“, später werden sie auch als „Einstellungen“ des Therapeuten (Rogers, 1991a, S. 183; Rogers; Wood, 1983a, S. 149) oder „Elemente“ einer echten Beziehung (Rogers, 1991b, S. 240) vorgestellt.

¹⁵⁷ Das zeigt sich ganz deutlich an dem Einsatz von Beurteilungsskalen zu gesprächspsychotherapeutischen Ausbildung.

¹⁵⁸ Das konstitutive Element der Erfassungsmethoden wird im Konstruktivismus stark betont. Ich teile jedoch diesen Wirklichkeitsrelativismus nicht, insofern ist eine Methode in ganz anderer Weise konstruierend, wenn sie nicht dem Gegenstand entspricht, als wenn sie bestimmte Aspekte eines Gegenstandes adäquat hervorhebt. In Bezug auf das menschliche Dasein, dem sein Wesen nicht vorgegeben ist, erhält die Konstitutivität auf diesem Gebiet aber noch eine völlig neue und bedeutenderer Funktion. Muss der Mensch sich selbst entscheiden zu seinem Sein und vollzieht sich das im Miteinander, dann ist es auf gar nicht zu unterschätzende Weise konstitutiv als was die Wissenschaft oder der Therapeut den Menschen über seine Methoden anspricht. Eine Wissenschaft vom Menschen, die diesen nicht in seinem Potential in seinen Idealen anspricht sondern mit an Tieren entwickelten Methoden, schafft damit u.U. eine Wirklichkeit, die eine echte Menschwerdung konstitutiv erschwert.

ontologische, isolierte Variablen oder subjektbezogene, beschreibende Kategorien) gefragt wird“ (Kwiatkowski, 1980, S. 72).

Ich denke auch ohne weitere theoretische Aufarbeitung des zentralen Zusammenhang von Methodologie und Ontologie an dieser Stelle ist dem Leser bereits sehr konkret vor Augen geführt worden, auf welchen Wegen das naturwissenschaftliche Paradigma, dass sich ja maßgeblich über seine Methoden definiert, wirkt und wie eben dessen Auswirkungen, mit denen sich ja diese gesamte Arbeit auf mannigfache Weise „rumschlägt“, aussehen. An späterer Stelle, nachdem die naturwissenschaftlich orientierte Psychotherapieforschung vorgestellt worden ist, kann das vor diesem Hintergrund weiter verdeutlicht werden.

Gesetzt der Fall, es gelänge nun in dieser Arbeit nachzuweisen, dass die einzelnen Aspekte aber ihren vollen Sinn letztlich nur durch deren inneren Zusammenhang untereinander erhalten, dann wird damit deutlich sein, dass die isolierten operationalen Definitionen den eigentlichen Gegenstand gar nicht repräsentieren können. Die Diskrepanz in der Beziehungsauffassung zwischen der Beziehung als einheitliches Phänomen und als differenzierte Teilaspekte gründet meiner Überzeugung nach in der unterschiedlichen Orientierung an der Haltungsebene oder der Verhaltensebene¹⁵⁹. Die Haltung, welche ich einem Menschen gegenüber einnehme, ist die *eine*. Sie erhält selbstverständlich verschiedene Facetten, Schwerpunkten und verändert sich prozesshaft, aber nie können die einzelne Aspekte voneinander isoliert betrachtet werden, ohne sie auch gleichzeitig aus ihrem Sinnzusammenhang herauszureisen.

Auf der Verhaltensebene hingegen kann ich durch die raum-zeitliche Abstraktionen auf der Beobachtungsebene dieses oder jenes tun, ohne dass scheinbar damit unbedingt ein Zusammenhang angesprochen sein muss. Deshalb kann sich ja die naturwissenschaftliche Methode wesentlich nur auf die Beobachtungsebene beziehen, weil nur hier die isolierte Betrachtung in den Raum-Zeitkategorien als Methode möglich ist.

Die Kongruenz wurde ja schon als die Haltungsbedingung schlechthin eingeführt und kommt somit nicht in den Verdacht durch Verhaltensweisen technisch einlösbar zu sein. Die notwendige Differenzierung zwischen einem oberflächlichen Verhalten und einer tieferen tatsächlichen Haltung ist im Alltagsbewusstsein aber auch in Bezug auf die Wertschätzung

¹⁵⁹ Später werden wir diese zwei Grundhaltungen mit Buber als Ich-Du Beziehung und Ich-Es Beziehung genauer charakterisieren.

evident. Jedem ist sofort klar, dass sich diese nicht in Verbalbekundungen oder Umarmungen erschöpfen kann, sondern sich im Lebenszusammenhang beweisen muss. Es kann keine Technik geben, echte Wertschätzung zum Ausdruck zu bringen, weil die Technik als Technik erst dort nötig ist einzusetzen, wo Wertschätzung tatsächlich nicht stattfindet. Das mag auch der Grund dafür sein, dass die meisten Menschen schnell misstrauisch werden, wenn der Gegenüber die Wertschätzungsbeteuerungen zu leicht und vorgefertigt einwirft.

Rogers siedelt die Empathie als Prozess am nächsten von den drei Aspekten auf der Verhaltensebene an. So lasse sich Empathie am ehesten beobachten und trainieren (vgl. Rogers, 1991a, S. 193 f.), aber auch als reine „Technik“ missverstehen (Rogers, 1983c, S. 218). Ich meine aber, für die Empathie gilt in besonderer Weise, was Rogers von allem therapeutischen Verhalten betont: Sie erhält ihren Wert lediglich im Ausdruck der drei Beziehungsaspekte (vgl. Rogers, 1957, S. 102 „technical channel“). Der Therapeut kann in seinem verbal und nonverbalen Äußerungen Authentizität, Wertschätzung und Verständnis zum Ausdruck bringen, er kann aber auch ein Verhalten zeigen, eine Technik anwenden, die nur oberflächlich so erscheint, tatsächlich aber Ausdruck der Abwesenheit der drei Bedingungen für eine hilfreiche Beziehung ist. Deshalb differenziert Rogers (1957, S. 102 f.) wohlweislich zwischen der Technik des Reflektierens von Gefühlen und dem echten Verständnis und deshalb hat er bewusst nie Verhaltensanweisungen gegeben, sondern wollte mit seinen Formulierungen zur selbstkritischen Überlegung auffordern (vgl. Rogers, 1989b, S. 54).

Die besondere Nähe der Empathie zur Verhaltensebene liegt in ihrer besonderen Nähe zur Sprache. In der Regel geht man davon aus, dass sich das Verstehen auf den Sinn bezieht, der durch die Verbaläußerung vermittelt wird. Das gilt aber m.E. wenn überhaupt dann nur ansatzweise für die spezielle Situation einer wissenschaftlichen oder philosophischen Diskussion, in der man den Sinngehalt der Aussage weitgehend vom Aussagenden abstrahiert und sich nur fragt, ob diese Aussage in Bezug auf die Sache, worüber die Rede ist, stimmt oder nicht. In der alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehung und insbesondere in Situationen, wo es Menschen ihrer Ausdrucksfähigkeit mangelt, wäre das eine äußerst grobe Missachtung der anderen Person. Wer sich selbst beobachtet, auf welche Weise er eigentlich Menschen zuhört, wird schnell bemerken, dass er nicht darauf achtet, was der isolierte Sinn des Verbalverhaltens ist, sondern was diese Person eigentlich mit der Aussage meint. Man kann gar nicht deutlich genug betonen, wie „kalt“ eine solche abstrahierte Aufnahme des Ausgesagten wäre und wie zwangsläufig sie zu Missverständnissen führen muss, ja es ist

geradeso als wolle der Angesprochene den Aussagenden und seine Aussage durch eine solche Haltung missverstehen¹⁶⁰.

Rogers selbst hat ja seinen Empathiebegriff äußerst deutlich von der intellektuellen Auffassung geschieden, wenn er betonte, dass es sich bei der Empathie vorwiegend um ein Verstehen der Gefühle und subjektiven Bedeutungen handle. Kann man vielleicht noch den intellektuellen Sinn einer Aussage innerhalb dieser selbst suchen, so gilt das für den Ausdruck von fremden Seelenerlebnissen nicht mehr. Es ist doch die Grunderkenntnis der psychoanalytischen und humanistischen Therapie schlechthin, dass die Aussage und das Sein des Patienten nicht miteinander in Einklang stehen. Der Therapeut darf sich gar nicht auf den Sinn einer isolierten Aussage beschränken, sondern muss sich immer fragen, was bedeutet diese Aussage für die aussagende Person.

In den meisten Fällen zwischenmenschlicher Kommunikation kommt es zu diesen Bruchstellen zwischen Aussage und Sein, an denen der Hörer plötzlich innehält und sich fragt, ob der Sprecher auch wirklich meint, was er sagt. Wäre aber nur das Verbalverhalten gegeben, wie ließen sich dann solche Widersprüche überhaupt feststellen?

Gewöhnlich wird versucht auf der Verhaltensebene verhaften bleiben zu können, indem man noch die Stimme und das nonverbale Verhalten (Haltung, Mimik, Gestik) hinzuzieht. Die Widersprüche zwischen Verhalten und Sein werden dann zu Widersprüchlichkeiten zwischen Verbalaussage und anderen meist unbewusst perzipierten physikalischen Ausdrucksreizen¹⁶¹. Die Verbalaussagen lassen sich leichter kontrollieren, weil sie ihren

¹⁶⁰ Ein solches Verhalten kann man gut bei Debatten in der Politik verfolgen und überall dort, wo subjektive Motive zur Verzerrung des Ausgesagten und zur Diskreditierung des Aussagenden innerhalb einer rationalen Argumentationsweise verfolgt werden. Diese Fälle für Sophistizismus und Wortverdrehereien haben alle eines gemeinsam: es geht weder um ein Verständnis der sprechenden Person noch um ein Verständnis der Sache, über die gesprochen wird. In der Wissenschaft und der Philosophie sollte es aber um die Sache selbst gehen, während in der Psychotherapie das Verständnis der Person im Vordergrund steht.

¹⁶¹ Kropf (1978) als Vertreter der naturwissenschaftlich-orientierten Gesprächspsychotherapie nimmt eine solche Position in aller wünschenswerten Deutlichkeit ein: „Wenn man parapsychologische Phänomene ausschließt, kann nur sensuell Erfahrenes [...] für überdauernde Persönlichkeitsveränderungen verantwortlich gemacht werden“ (Kropf, 1978, S. 93). Authentizität des Verhaltens sei eine überflüssige Forderung, weil sie nur Sinn mache unter der Annahme, dass Fremdeelische auch anders als durch Sinnesreize zugänglich sei (vgl. Kropf, 1978, S. 92). Für ihn ist der Beziehungsaspekt „Echtheit“ lediglich eine Aufforderung (aus einem anderen Sprachspiel) auch die nonverbalen Verhaltenssignale zu bestimmen und zu kontrollieren. Abgesehen davon, dass Kropf hier keinerlei Sinn für die außerordentliche Schwierigkeit der bewussten Selbstkontrolle von nonverbalen Verhalten beweist, ist die entscheidende Frage nach der Ausdrucksfunktion des Verhaltens ungeklärt. Ich möchte nicht bestreiten, dass es einen physikalischen Reiz zur Bewusstwerdung von Inhalten benötigt, verneinen möchte ich aber die an der neuzeitlichen Subjektauffassung gebundene Annahme, der Inhalt selbst werde durch die physikalischen Reize von einem zum anderen transportiert (siehe Kapitel 5.3 zu Schelers Theorie des Fremdverstehens).

Inhalt explizit enthalten und dieser bewusst eingesetzt werden kann, während die nonverbalen Signale in ihrer Feinheit nur schwer messbar (vgl. Wild-Missong, 1975, S. 106) und kaum kontrollierbar sind. Sie sind aber deshalb schwer manipulierbar, weil ihr Sinn eben nicht bewusst expliziert wird, wie in der Rede, sondern unwillkürliches subjektives Ausdrucksverhalten ist.

Wenn dies die naturwissenschaftliche Erklärung für die mögliche Wahrnehmung von Widersprüchen zwischen Aussage und Sein sein sollte, dann fehlt ihr aber das eigene Fundament, die Frage bleibt nämlich offen, wie sich die Bedeutung des Ausdrucksverhaltens konstituiert. Man kann nicht den möglichen Bruch zwischen Aussage und Sein auf einen Widerspruch zum nonverbalen Verhalten zurückführen, ohne dass die Bedingung der Möglichkeit zum Widersprechen, nämlich der widersprechende Sinn geklärt ist. Die nonverbalen Reize enthalten im Gegensatz zur Sprache keinen expliziten, objektiven Sinn, sondern verweisen auf einen seelischen Inhalt. Sie werden als Erscheinung von einem seelischen Erleben aufgefasst und geraten gerade deshalb beim Verstehensprozess nicht in die Versuchung wie die Verbalaussagen isoliert betrachtet zu werden.

Es liegt nur eine mangelnde Selbstbeobachtung zugrunde, wenn dieses „Auffassen-Als“ für einen schlussfolgernden, interpretativen Vorgang gehalten wird. Wir befinden uns alltäglich von Ausdrucksverhalten umgeben, erleben aber gewöhnlich deren Sinn unmittelbar und schlussfolgern nur in bestimmten Situationen bewusst von äußerem Verhalten auf seelisches Erleben (vgl. Scheler, 1999, S. 253 ff.; siehe Kapitel 5.3 zu Schelers Theorie des Fremdverstehens). Wäre tatsächlich nur die äußere Erscheinung und das Verbalverhalten des Anderen wahrnehmbar, dann gäbe es gar kein erkennbares Ausdrucksverhalten, denn wie sollte man beurteilen, was das Verhalten ausdrückt? So zeigt sich, dass die Grundlage der klärungsorientierten Psychotherapien, die Wahrnehmung des Widerspruchs zwischen Aussage und Sein nicht auf die Verhaltensebene reduziert werden kann.

Die vorläufige These, welche mit Scheler noch erhärtet werden soll, ist, dass im Wahrnehmungskreis dessen, was es zu verstehen gilt, mehr gegeben ist als nur das sinnlich wahrnehmbare Verhalten. Die Sprache verleitet durch ihre Objektivierung und Manifestation des ausgesagten Sinns dazu, das Verstehen auf ein Verstehen des Geäußerten zu redu-

zieren¹⁶², spätestens die notwendige Hinzunahme des nonverbalen Verhalten verweist uns dann aber auf ein seelisches Erleben, das nicht auf beobachtbares Verhalten reduziert werden kann. Das Missverständnis, Verstehen sei ein trainierbares Verbalverhalten und am leichtesten von den drei Beziehungsaspekten zu beobachten, beruht auf der Fehlannahme, dass das, was es zu verstehen gilt, in der Rede immer explizit ausgesprochen wird. Das adäquate Verständnis könne dann anhand der entsprechenden Gegenrede eingeschätzt werden (wie bei der VEE-Skala, siehe Kapitel 4.3.1 zur Psychotherapieforschung).

Verstehen in zwischenmenschlichen Beziehungen ist ein wesentlich subtilerer Prozess und geht weit über das Verstehen von sinnlichem Verhalten hinaus. Eine Aussage ist nicht nur Inhalt über eine Sache, sondern immer auch Aussage von einer Person, diese ist in der Aussage mit enthalten. Das Verständnis von Aussagen ist demnach nicht unabhängig von der Kenntnis der anderen Person. Je vertrauter mir eine Person ist, desto besser verstehe ich ihre Aussagen, denn ich habe eine Ahnung, wo sie steht, aus welchem Lebenszusammenhang heraus diese Aussage gemacht wurde. Mit Buber wird noch in aller Eindeutigkeit ersichtlich, dass zwischenmenschliches Verständnis nur aus der persönlichen Begegnung erwächst und diese Seinsweise kategorisch nicht anzutreffen ist innerhalb der Sphäre von Verhalten und Eigenschaften.

Mit diesem Argumentationsbogen sollte nun der Verstehensprozess vorläufig etwas weiter von der Verhaltensebene abgerückt werden. Nun möchte ich noch etwas den

¹⁶² Bei Heidegger (2001, u.a. S. 224 f.) ist die Rede das Medium der Verfallenheit. Ursprünglich zeigt eine Aussage die Sache, worüber sie aussagt, selbst: „Das die Mitteilung vernehmende Dasein bringt sich selbst in das entdeckende Sein zum besprochenen Seienden“. Durch den sinnobjektivierenden, verwahrenden Charakter des Hinausgesprochenen oder auch des Niedergeschriebenen kann die Aussage für die Sache selbst genommen werden, weitergetragen werden und ihr originärere Bezug zu dem worüber der Aussage geht dabei verloren. Die Aussage bzw. ihr Bezug erhält einen „Vorhandenheitscharakter“ und Wahrheit wird an der Übereinstimmung von Vorhandenem geprüft, das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit, die Entdecktheit der Sache selbst bleibt dabei verdeckt.

Das lässt sich m.E. etwas verfremdet auch auf unsere Problematik übertragen. Wir werden später noch sehen, dass bei der VEE-Skala nach Tausch Verstehen durch die Übereinstimmung zwischen den vorhandenen Aussagen von einerseits dem Patienten und andererseits dem spiegelnden Therapeuten von einer dritten Person beurteilt werden soll. Mit Heidegger zeigt sich, dass diese Aussagen nicht zu ihrer vollen Gültigkeit kommen, wenn man sie als vergleichbar vorhandene Aussagen auffasst. Man müsse sich vielmehr fragen, ob beide Personen von derselben Sache sprechen und das kann sich von ihren jeweiligen Zugang abhängig in durchaus unterschiedlichen Formulierungen und Aspekten gestalten. Um das beurteilen zu können, müsste der Beurteiler sich selbst „in das entdeckende Sein zum besprochenen Seienden“ bringen. Da es sich aber in unserem Fall der Psychotherapie vor allem um subjektive Erlebensqualitäten handelt, scheint es doch sehr fraglich, ob dies ein außenstehender Beobachter, der selbst nicht in der Beziehung zu den betreffenden Personen steht, zu vollbringen vermag.

besonderen ganzheitlichen Charakter des Verstehensprozess beleuchten¹⁶³. Im obigen Kapitel zu Rogers' Empathiebegriff wurde dies eigentlich schon angedeutet. Dort wurden nämlich die Beziehungsqualitäten Authentizität und Wertschätzung als notwendige Bedingungen des Verstehens ausgewiesen und deren methodische Dimension („Kongruenz“ & „Akzeptanz“) als wichtige Aspekte des Verstehensprozess selbst identifiziert. Die Kongruenz als Selbstdurchsichtigkeit ermöglicht das adäquate Verstehen, weil der Therapeut seine eigenen Anteile von denen des Patienten trennen kann und so seine Konstitution der fremden Erlebnisinhalte einsichtiger ist. Die Wertschätzung der anderen Person führt zu der zum Verstehen notwendigen Zurückstellung der eigenen Wertungen und zur Offenheit für das Andere (Akzeptanz).

„Es mag so aussehen, als ob wir hier ein anderes Gebiet beträten und dass von Empathie nicht mehr die Rede sein könne. Aber dem ist nicht so. Sich in die Wahrnehmungswelt eines anderen hineinzufinden ist unmöglich, solange man den anderen und seine Welt nicht schätzt“ (Rogers, 1980a, S. 87). Beide Aspekte zusammen gewährleisten erst, die Inhalte des Patienten wahrzunehmen, als was sie sich vom Patienten selbst her zeigen und ermöglichen so das adäquate Verstehen des Gegenübers.

Wenn es aber ohne Kongruenz und Wertschätzung kein Verstehen gibt, dann bedeutet im Umkehrschluss zwischenmenschliches Verständnis die Anwesenheit von Kongruenz und Wertschätzung¹⁶⁴. Tatsächlich soll diese Arbeit darauf hinauslaufen die hohe Kunst des zwischenmenschlichen Verstehens für einen Ausdruck bzw. die eigentliche Form von Selbsterkenntnis und Liebe zugleich anzuerkennen. Deshalb ist Rogers' initiierendes Urerlebnis (vgl. Rogers, 1980d, S. 191 f.), man könne nicht mehr tun als dem Patienten sein Verständnis zu geben¹⁶⁵, von tiefster Weisheit und seine theoretische Entwicklung als ein Verfolgen dieser Ahnung aufzufassen.

¹⁶³ Zitat: „Letzteres kann daran abgelesen werden, dass das Empathie-Konzept sowohl Charakteristika der Echtheit als auch der Wärme enthält“ (Kwiatkowski, 1980, S. 76).

¹⁶⁴ Zitat: „...wenn er mein Bemühen wahrnimmt, zu verstehen, was ihn bewegt. Hierdurch teilt sich ihm die Wertschätzung mit, die ich ihm als Mensch entgegenbringe, und es vermittelt ihm das Gefühl, dass ich seine Empfindungen und Ansichten als etwas ansehe, das *wert* ist, verstanden zu werden“ (Rogers, 1983c, S. 217).

¹⁶⁵ Zitat: „Wenn der andere verletzt, verwirrt, gequält, verängstigt, entfremdet, erschreckt ist oder wenn er an seinem Selbstwert zweifelt, sich seiner Identität nicht sicher ist, dann ist Verstehen nötig. In solchen Situationen ist mitfühlendes Verständnis, glaube ich, das kostbarste Geschenk, das man einem anderen machen kann“ (Rogers, 1980a, S. 93).

Wenn gesagt wird, Kongruenz und Wertschätzung seien notwendige Bedingungen des Verstehens, darf man das nicht verwechseln mit der Auffassung erst sei man quasi kongruent oder wertschätzend und in der Folge ereigne sich Verstehen. Das würde wieder dem Versuch entsprechen, dieses einheitliche Phänomen auf die Verhaltensebene zu zerren und nach dem entsprechenden Ursache-Wirkungsdenken zu zerlegen. Dass dem nicht so ist, beweist die Unsinnigkeit einer Wertschätzung oder Authentizität ohne Verstehen.

Rogers selbst bemerkt „Akzeptieren bedeutet wenig, solange es nicht Verstehen enthält“ (1989a, S. 48). Erst wenn ich mit den Augen des Klienten sehen kann, bin ich in der Lage seine Gefühle *wirklich* zu akzeptieren, nämlich so, wie sie sich aus seinem inneren Bezugssystem darstellen. Die Wertschätzung meint keine anonyme Menschenliebe, sondern hat ihren Wert darin, dass sie sich auf diese konkrete Person bezieht, und dazu ist ein Verständnis dieser Person notwendig. Dem Patienten wurden ja in der Störungsgeschichte durch mangelndes Verständnis seiner sozialen Umwelt die eigenen Bedürfnisse und Wünsche selbst fremd und genau darauf muss sich nun das Verständnis des Therapeuten richten.

Nur das Verstehen des spezifisch Anderen kann dem Patienten zu seiner Identität verhelfen¹⁶⁶, und darauf muss sich auch die Wertschätzung beziehen. Würde der Therapeut seinen Patienten in seinen Seelenerlebnissen nicht verstehen können, welchen Wert hätte denn dann die akzeptierende Haltung? Wen würde sie überhaupt meinen? Ich denke es ist leicht einzusehen, dass eine Wertschätzung, die den Patienten verkennt, nicht nur bedeutungslos ist, sondern sogar eine subtile Form der weiteren Entfremdung des Patienten sein kann. Genau der Aspekt, den Rogers in all seinen Darstellungen dieses Beziehungsaspektes am meisten betont, nämlich dass die Wertschätzung nicht an Bedingungen und eigene Vorstellungen geknüpft sein darf, sondern den Patienten so akzeptiert, wie er ist, wäre ad absurdum geführt. Denn angenommen die Wertschätzung sei an ein Unverständnis bzw. an eine falsche Vorstellung gebunden, dann würde doch damit dem Patienten vermittelt: „Wenn Du so bist, wie ich mir Dich vorstelle, dann bist Du etwas wert“. Eine solche Beziehungsstruktur aber kennen wir aus dem Störungsgenese von Rogers.

Ebenso kann mit der Wertschätzung keine diffuse gleichwertige Akzeptanz gegenüber allen Regungen des Patienten gemeint sein. Diesen Eindruck bekommt man allerdings in

¹⁶⁶ Zitat: „Von einem anderen Individuum verstanden zu werden gibt dem Klienten seine Identität“ (Rogers, 1980a, S. 88).

Rogers` Beschreibungen häufig durch seine einseitige Betonung der Enthaltung einer jeglichen Wertung gegenüber dem Patienten nahe gelegt. Die allgemeine Akzeptanz ist stark mit Rogers` Vertrauen in die organismische Selbstaktualisierungstendenz verbunden, deren natürliche Tendenz ja in dieser Arbeit detailliert in Frage gestellt wurde. Die gleichwertige Akzeptanz kann leicht zu einer Form der Gleichgültigkeit verkommen, in der das aufwendige Ringen um ein Verständnis des Anderen an Bedeutung verliert. Buber hat deshalb auch Rogers in einer gemeinsamen Diskussion dem Begriff der Akzeptanz den Begriff der Bestärkung entgegengesetzt und betont, dass der Therapeut sich nicht darauf beschränken darf alles anzunehmen, was der Patient ist¹⁶⁷.

Wertschätzung ohne Verständnis ist aber nicht nur sinn- und gegenstandslos, sie ist auch psychologisch-emotional gar nicht verwirklichtbar. Gerade in der Psychotherapie hat man es ja mit beziehungsgestörten und schwierigen Menschen zu tun, die nicht selten dem Therapeuten gegenüber provokant auftreten oder von Handlungen berichten, die alles andere als liebenswert sind. Die Frage muss dann aber bestehen bleiben, ob der Therapeut einen Patienten wertschätzen kann, der ihm z.B. in emotionsloser Weise berichtet, dass er gelegentlich seine Familie verschlägt. Der Hinweis, dass wir es nach christlichem Ideal mit einem Ebenbild Gottes zu tun haben, dessen potenzielles Selbst immer liebenswert ist, scheint mir zu abstrakt und kann nur der Ansatz sein bzw. die Hoffnung geben, dass die Suche nach Verständnis solcher Taten nicht aussichtslos ist und dass jeder Mensch es wert ist, ihn verstehen zu wollen. Das aber gilt es dann genau zu verstehen: Auf welche Weise ist die Menschlichkeit, zu der auch dieser „Unmensch“ zu sein bestimmt ist, verhindert? gelingt es die Verletzungen, die der Patienten seiner Umwelt zufügt, als einen Ausdruck seiner eigenen Verletzungen und Verletzlichkeit zu erleben?

Es ist leichtfertig ausgesprochen, man müsse „nicht jede Äußerung und jedes Verhalten von ihm gut finden“ und könne dennoch den Patienten akzeptieren, weil die Akzeptation eben umfassend sei (Rogers, 1991a, S. 199). Ich meine, es kann nicht darum gehen, auf der einen Seite eine Tat schlecht zu finden und dennoch den Menschen gut, das würde auch gar nicht so funktionieren, sondern es gilt das verhinderte Gute in der Tat selbst zu suchen und dafür ist

¹⁶⁷ Weil eben nicht alles Natürliche gut ist am Menschen und sein Potential auch nicht bei entsprechendem Klima heranreift, muss der Therapeut den Patienten in seiner Polarität verstehen. Bestärkung nach Buber bedeutet das Potential des Patienten zu erkennen und ihm Verbündeter zu sein im Kampf auch gegen seine eigensten Widerstände. Durch die Unterscheidungsnotwendigkeit bei der Bestärkung wird mehr noch wie bei Rogers deutlich, wie eng verwoben Wertschätzung mit dem exakten Verständnis der anderen Person ist (vgl. hierzu Einführung zu Buber, M. & Rogers, C. R. 1984, S. 173; siehe unten).

bei manchen schlechten Taten ein unglaublich tiefes Verständnis nötig. An diesem Verständnis wird sich m.E. entscheiden, ob der Therapeut in der Lage sein wird, seinem Patienten Wertschätzung entgegen bringen zu können¹⁶⁸. „Most often we come to value, prize, respect and like a patient or client as we listen and discover the nature of his inner world. In addition, with increasing understanding we can be ourselves more easily and freely in the relationship with the client” (Truax & Carkhuff, 1967, S. 42).

Auch das Aufzeigen des inneren Zusammenhangs von Empathie und Kongruenz ist notwendig zum umfassenden Verständnis der einzelnen Aspekte. Wie bereits gezeigt, gründet die Kongruenz in der bewussten adäquaten Repräsentation der eigenen subjektiven Bedürfnisse und Bedeutungen. In diesem Sinne stellt sie so etwas wie ein „Selbstverstehen“ dar. Bei Rogers besteht auf mehreren Ebenen ein Zusammenhang zwischen diesem Selbstverstehen und dem empathischen Fremdverstehen.

Zunächst einmal ist damit die Authentizität angesprochen, d.h. der Therapeut äußert eigene Bedürfnisse und Empfindungen, falls diese für die therapeutische Beziehung von Bedeutung sind. Diese Kommunikation schützt die Beziehung vor der undurchsichtigen Verflechtung eigener und fremder Anteile in Übertragung und Gegenübertragung. Beiden Gesprächspartnern wird so über die Kommunikation eigener Bedürfnisse die Möglichkeit gegeben, sich gegenseitig und sich jeweils selbst in dieser Relation zu verstehen. Äußert der Therapeut, dass er heute extrem kurznervig ist, weil er private Probleme hat und der Patient ihn tatsächlich mit der hundertsten Wiederholung der immer gleichen Beziehungsprobleme nervt, kann der Patient dies richtig einschätzen und auch seine eigenen momentanen Aggressionen auf den Therapeuten verstehen.

Auch die Feststellung Authentizität sei notwendig zu gegenseitigem Verständnis lässt sich wieder umkehren: Das Verstehen der eigenen Anteile, die mitgeteilt werden sollen, ist notwendig, sonst könnte man sie gar nicht verbalisieren. Um aber einzuschätzen, wann welche Anteile kommuniziert werden müssen, ist ebenso ein Verständnis für das Erleben des Patienten notwendig. Gerade weil Authentizität nicht bedeuten kann, mit allem herauszuplat-

¹⁶⁸ „Zur Interpendenz zwischen Empathie und Wertschätzung siehe auch Biermann-Ratjen et al. (1979, S. 38): Die Wertschätzung des Therapeuten hängt in gewissem Umfang von seinem empathischen Verstehen des Klienten ab. Er kann auf Dauer nicht etwas akzeptieren, was er nicht verstanden hat. Der Therapeut kann aber auch nur für etwas, das er akzeptieren kann, ein wirkliches Verständnis zulassen“. Ganz in unserem Sinne schreiben Biermann-Ratjen et al. wenig später: „Wenn man sich die enge Verzahnung der Prozesse [...] verdeutlicht, wird es notwendig, den in der letzten Zeit dominierenden «Variablenansatz» in der Psychotherapieforschung zu verlassen“ (1979, S. 38).

zen, was gerade in einem vorgeht, sondern auch mit dem Gespür für den Anderen und für die Notwendigkeit der Situation zu tun hat, muss Authentizität immer auch von Verständnis (für den Anderen wie für sich) getragen sein. Man sieht also die Phänomene Authentizität und Verstehen sind nicht voneinander trennbar.

Das gilt für die Bestimmung der Kongruenz als bewusste Repräsentation eigener Bedürfnisse und Bedeutungen im engeren Sinne. Aus einer bestimmten Perspektive besteht grundsätzlich zwischen dem Akt des Selbstverstehen und des Fremdverstehen kein großer Unterschied, ja nach Scheler (1999, S. 244) ist es streng genommen „derselbe Aktus der Unterscheidung in einem zunächst wenig geschiedenen Ganzen, durch den uns gleichzeitig das Eigene und das Fremde zum klaren Bewusstsein kommt“ (siehe Kapitel 5.3 zu Schelers Theorie des Fremdverstehens). Dieser wesentliche Zusammenhang von Empathie (Fremdverstehen) und Kongruenz (Selbstverstehen) kann uns aber erst voll einsichtig werden mit der Ausarbeitung des dialogischen Menschenbildes.

Trotz seines theoretischen Subjektivismus (unmittelbar gegeben sind nur die eigenen Vorstellungen und vom Anderen ist uns nur der Körper wahrnehmbar) weiß Rogers um diesen Zusammenhang aus seiner Erfahrung, indem er betont: „je mehr der Therapeut mit sich selbst übereinstimmt, desto mehr Empathie zeigt er“ (Rogers, 1980a, S. 84). Ich möchte diese Beobachtung nicht nur als eine äußere Feststellung auffassen, z.B. dass Persönlichkeitsstörungen im Therapeuten einhergehen mit einem geringeren empathischen Verstehen, sondern auch als ein phänomenologisch aufdeckbaren und methodisch notwendigen Zusammenhang. Der Therapeut, der sich seiner eigenen Gefühle und Bedürfnissen bewusst ist, findet zugleich auch in diesem Selbsterleben die Möglichkeit an der inneren Bedeutungswelt des Patienten teilzunehmen. Der innere Sinn für die eigenen Bedürfnisse und Werte ist der gleiche Sinn zur Wahrnehmung der fremden Bedürfnisse und Werte. „In solchen Augenblicken scheint es, dass mein innerer Sinn (inner spirit) sich hinausgestreckt und den inneren Sinn des anderen berührt hat“ (Rogers, 1991b, S. 242).

Dieses dialektische Wesen der Empathie gilt es weiter zu verfolgen und nach einem Menschenbild zu suchen, das solche Phänomene nicht verdeckt (wie das theoretische Menschenbild von Rogers), sondern weiter denkt. Empathie ist der umfassende Prozess einer helfenden Beziehung, indem sie Authentizität und Wertschätzung beinhaltet, gewährleistet sie

die personelle Begegnung und damit die zwischenmenschliche Hilfe¹⁶⁹. Rogers selbst formuliert das in seinem Gespräch mit Buber folgendermaßen: „wenn ich den Patienten zum ersten Mal sehe, dann ist es meine Hoffnung, ihm helfen zu können. Doch während des momentanen Austausches ist mein Denken nicht von der Vorstellung erfüllt: «Nun möchte ich Dir helfen». Viel eher so: «Ich möchte dich verstehen. Was für eine Person bist du hinter dem paranoiden Schleier, hinter all diesen Masken, die du im Alltagserleben trägst. Wer bist du?»“ (Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 192).

Bisher schien es immer so, als helfe das authentische empathische Verstehen dem Patienten seine eigenen Gefühle und Bedeutungen aufzudecken und zu benennen. Durch die Empathie des Therapeuten lernt der Patient sich selbst in seinen organismischen Bedürfnissen zu verstehen, d.h. in der Sprache der Gesprächspsychotherapie Empathie fördert Selbstexploration und diese führt zur Kongruenz des Patienten.

Rogers' Therapieziel der Kongruenz des Patienten nennt er auch „Aufhebung der Entfremdung“ oder Wiedergewinnung der „Identität“. Zu beiden Formulierungen gibt es Äußerungen, dass selbiges primär durch die Empathie des Therapeuten zu erreichen ist¹⁷⁰. Folglich nennt Rogers als sein Hauptmotiv therapeutischen Handelns nicht das Bedürfnis helfen zu wollen, sondern das Bedürfnis *verstehen* zu wollen. Die faktische Hilfe sei ein dem Verstehen „beiläufiges Ergebnis“ (Buber, M. & Rogers, C. R., 1992, S. 193). Dementsprechend sehen auch andere Autoren wie Biermann-Ratjen im emphatischen Verstehen das „entscheidende Agens“ (1979, S. 39) der Gesprächspsychotherapie¹⁷¹.

Trotz der Erkenntnis der Bedeutung von Empathie bleibt bei Rogers die Kongruenz des Patienten das theoriekonsistente Therapieziel, während der Empathieprozess nur das Mittel zu dessen Steigerung ist. Die Einfühlung durch den Therapeuten ist bei ihm letztlich ein von der Kongruenz des Patienten isolierbarer Prozess. Die Einfühlung orientiert sich zwar am Erleben des Gegenübers, die Selbstexploration aber findet durch ihre organismische Fixierung nur im

¹⁶⁹ Zitat: „Ein Weg, dem Menschen zu helfen, sich gegenüber seiner Erfahrung zu öffnen, ist die Beziehung zu einem anderen Menschen“ (Rogers, 1968, S. 50).

¹⁷⁰ Zitat: „In erster Linie hebt Empathie die Entfremdung auf“ (Rogers, 1980a, S. 86). Zitat: „von einem anderen Individuum verstanden zu werden gibt dem Klienten seine Identität“ (Rogers, 1980a, S. 88).

¹⁷¹ Wegen diesem umfassenden Charakter der Empathie kann Rogers auch äußern: „Ich glaube, dass man Veränderung mit großer Wahrscheinlichkeit erwarten kann, wenn der Therapeut das Erleben erfassen kann, das in der inneren Welt des Klienten von Augenblick zu Augenblick abläuft; wenn er es sieht und fühlt wie der Klient, ohne aber die Eigenständigkeit seiner Identität in diesem emphatischen Prozess zu verlieren“ (1983c, S. 86).

Patienten statt. Während die Empathie einen Prozess der zwischenmenschlichen Beziehung verkörpert, ist die damit erzielte Kongruenz in erster Linie gekennzeichnet durch den Selbstbezug. Zwar äußert Rogers die Kongruenz sei eine Bedingung der Beziehung und auch der Empathie, aber worin dieser Zusammenhang genau besteht kann er m.E. nicht erklären.

Das Problem, vor dem wir stehen ist, dass der Empathiebegriff in Rogers' Theorie aufgrund seines reduzierten Menschenbildes und seinem nicht theoretisch ausgearbeiteten dialogischen Prinzip in seiner eigentlichen Tiefe als Seinsweise nicht explizit erkannt und formuliert werden kann. Das findet seinen Ausdruck darin, dass sich das einführende Verstehen nur auf die organismischen Bedürfnisse und Bedeutungen bezieht. Die dadurch errungene Identität dürfte dann bedeuten, dass der Patient sich mit seinen organismischen Gefühlen und Wertungen identifiziert und das wiederum entspricht m.E. einer starken Reduzierung der einzelnen Person auf ihr organismisches Erleben.

Ich meine hingegen, dass die Empathie als umfassender Prozess einer zwischenmenschlichen Beziehung vor allem eine Beziehungswirklichkeit stiftet und therapeutische Wirkung aus dieser menscheigentümlichen Sphäre heraus gestaltet wird. Auch vermute ich, dass die Wirkung einer zwischenmenschlichen Beziehung nicht einfach eine gesteigerte Selbstexploration und Kongruenz auslöst, sondern zunächst einmal das persönliche Beziehungsleben des Patienten verändert.

Ist die Person wesentlich in der Beziehung zur Welt zu verstehen, dann bedeutet Persönlichkeitsentwicklung diese Beziehungen einzugehen, zu gestalten und zu pflegen. Sich selbst zu verstehen bedeutet dann weniger seine organismischen Wertungen bewusst zu repräsentieren, sondern sich selbst in seinen Beziehungen zur Welt zu verstehen und damit eben auch den Anderen. Verstehen ist dann gleichbedeutend mit Persönlichkeitsentwicklung, weil der Patient in einer verstehenden Beziehung sich in der personalen Beziehung zum Anderen erfährt.

Vermutlich führt das zwischenmenschliche Verständnis aufgrund seines umfassenden beziehungsstiftenden Charakters weniger zu einer Persönlichkeitsentwicklung durch gesteigerte organismische Selbstexploration, sondern zu einer besseren Beziehungsfähigkeit. Der Patient erlebt sich durch das therapeutische Verstehen selbst in einer echten Beziehung, sein Vertrauen in den Therapeuten und in die zwischenmenschliche Beziehung ist gewachsen. Dass dies dann sekundär zu einer höheren Selbstexploration führt sei gar nicht bestritten.

2.3.2 Rogers' Entwicklung des Empathiebegriffs

Der Empathiebegriff scheint bei weitem der problematischste der drei Beziehungsaspekte zu sein¹⁷². Rogers sah insbesondere in der späteren Rezeption dieses Beziehungsaspektes eine Verunglimpfung seines gesamten haltungs- und beziehungsorientierten Ansatzes¹⁷³. Dass Rogers' eigene Denkentwicklung über die Chronologie seiner zahlreichen Publikationen hinweg den Weg verfolgte, den diese Arbeit versucht etwas weiterzugehen möchte ich im folgenden Kapitel kurz belegen.

Das auch hat seine Ursache m.E. darin, dass der Empathiebegriff sehr eng mit Rogers' „ersten Phase“¹⁷⁴ verbunden war und sich nie ganz aus diesem Vorverständnis lösen konnte. Die erste Phase (1940-50) genannt „non-directive“ beschränkte sich maßgeblich auf das nondirektive Verhalten, worunter primär eben ein Verstehensprozess bezüglich der Gefühle und Bedeutungen des Patienten gemeint ist. Die therapeutische Handlung sollte nicht lenkend in den Therapieprozess eingreifen oder eigene Interpretationen einbringen, sondern sich auf eine verbale Reflexion dieser Gefühle durch den Therapeuten beschränken. Entsprechend der therapeutischen Aufgabe, die Gefühle des Patienten zu reflektieren, nannte Rogers den Empathie-Aspekt damals „reflecting of feeling“ und wenig später auch „understanding responses“. 1977 schrieb er (Rogers, 1980a, S. 77 f.), dass ihn das Wort „reflecting“ (zurückspiegeln) in den folgenden Jahren häufig „zusammenzucken“ ließ, da es zum Ausdruck eines völligen Missverständnisses seiner therapeutischen Methode wurde (vgl. auch Rogers, 1991a, S. 189):

„Innerhalb weniger Jahre wurde der ganze Ansatz als Technik bekannt. «Die nicht-direktive Therapie», so sagte man, «ist die Technik, die Gefühle des Klienten zu reflektieren». Eine noch schlimmere Karikatur war folgende: «Bei der nicht-direktiven Therapie wiederholt

¹⁷² Zitat: „Empathie [...] ist [...] der wohl heikelste Punkt im Therapeutenverhalten. Rogers ist hier sehr oft missverstanden worden und wird auch weiterhin missverstanden“ (Quitmann, 1996, S. 152).

¹⁷³ Zitat: „Ich kann nur hoffen, dass die obige Darstellung der Empathie als therapeutische Haltung endlich ausreichend meinen Standpunkt verdeutlicht, wonach ich keineswegs eine hölzerne Technik des Pseudoverstehens befürworte, bei welcher der Berater lediglich «widerspiegelt, was sein Klient soeben gesagt hat». Ich war nicht wenig entsetzt über die Interpretation meines Ansatzes, wie sie sich mitunter in der Ausbildung und Fortbildung von Beratern eingeschlichen hat“ (Rogers, 1983c, S. 218).

¹⁷⁴ Zur Einteilung der Entwicklung der Gesprächspsychotherapie durch Rogers in drei Etappen vgl. Quitmann, 1996, S.147).

man das letzte Wort des Klienten». Ich war über diese Verzerrungen unseres Ansatzes so schockiert, dass ich jahrelang fast nichts mehr über emphatisches Zuhören sagte, und wenn ich es tat, dann nur, um die emphatische Einstellung zu betonen. Wie man sie in einer Beziehung verwirklichen könne, darüber sagte ich nur wenig“ (Rogers, 1980a, S. 76).

Folgerichtig betonte Rogers dann in seiner zweiten Phase (1950-1957) die Kongruenz bzw. Authentizität des Therapeuten als wichtigsten Beziehungsaspekt. Wie ich oben schon im Kapitel 2.1.2 zur Kongruenz gezeigt habe, ist damit der Haltungsaspekt schlechthin angesprochen. Es ist m.E. ein grobes, aber in der Rezeption sehr häufig anzutreffendes Missverständnis, wenn man diesen Wechsel in der Hervorhebung der Beziehungsaspekte durch Rogers als einen konkurrierenden auffasst. Es bedeutet nämlich nicht, dass nun die Kongruenz in den Vordergrund gehoben wird und die Empathie dafür etwas zurücktritt, sondern man muss beides zusammen denken: die oben dargestellte Fehlauflassung der Empathie zur bloßen Technik machte zu ihrer Vermittlung und Vertiefung die Konzentration auf die Authentizität notwendig! Empathie ist nur dann hilfreich oder *ist* vielmehr überhaupt erst dann, wenn sie adäquater Ausdruck der inneren Haltung ist (vgl. Quitmann, 1996, S. 148).

Rogers' naturwissenschaftliche Hörigkeit in seinen Veröffentlichungen war der tiefere Grund für die Entfremdung des Empathiebegriffs zur Technik und in dieser Folge kam die Notwendigkeit zur Betonung der Aufrichtigkeit bzw. Authentizität auf. Authentizität ist der Gegenpol zur hölzernen Technik des Verstehens, die Synthese ist das echte Verstehen¹⁷⁵. „Die Betonung lag nunmehr auf der Kongruenz, der Echtheit des Verhaltens, womit Rogers verdeutlichen wollte, dass Empathie in therapeutischen Gesprächen nur dann hilfreiche Entwicklungen fördert, wenn es nicht als Technik praktiziert wird, sondern wenn es Ausdruck der Einstellung des Therapeuten ist“ (Quitmann, 1996, S. 148)¹⁷⁶.

¹⁷⁵ Und nicht etwa wie bei Finke (1994, S. 3 & 20) sind Echtheit und Empathie zwei, wenn auch sich ergänzende „polare Grundhaltungen“. Ein derartiges Verhaftenbleiben auf der polaren Ebene legt nahe, dass sich bei Finkes differenzierter Darstellung des Verstehensprozess der Mangel eingeschlichen hat, für welchen die polare Gegenüberstellung Ausdruck ist: Die Verwirklichung der Empathie wird als zu technisch und zu wenig einheitlich vorgestellt. Dieser Verdacht erhärtet sich durch Finkes Ansicht zur Vermittlung der beiden Pole müsse der Therapeut „über eine Technik verfügen“ (Finke, 1994, S. 3).

¹⁷⁶ Diese Auffassung untermauert van Balen indem er in seiner Darstellung der zweiten Periode titelt: „Kongruenz im Dienste der Empathie“ (1992, S. 165).

Mit der Betonung der Kongruenz ist aber nicht nur gemeint, dass das emphatische Verstehen getragen sein muss von einer authentischen inneren Haltung des Therapeuten und dass im Konfliktfall der Einfühlung mit störenden Gefühlen des Therapeuten diese zum Ausdruck gebracht werden müssen, sondern darin ist auch bereits die Entwicklung des dialogischen Prinzips angelegt. Dies zeigt sich insbesondere darin, dass der Beziehungsaspekt der Kongruenz durch Rogers im Gespräch mit Buber 1957 (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R., 1992) eine neue erweiterte Konnotation und damit auch seine größere Wichtigkeit erhielt. Rogers äußert gegenüber Buber sein großes Anliegen, den wechselseitigen Charakter der Begegnung auch in dem speziellen, ungleichen Verhältnis zwischen Therapeut und Klient zu bewahren. Der Beziehungsaspekt der Kongruenz wirkt in diesem Zusammenhang der alleinigen Konzentration auf das Innenleben des Patienten entgegen. „In dieser Periode nimmt er [Rogers, Anm. M.R.] also überdeutlich vom Einbahnverkehr Abstand. Der Therapeut soll nicht mehr versuchen sich als bloßes Alter Ego zu verhalten“ (Balen, 1992, S. 168).

Der Therapeut beschränkt sich nun nicht mehr auf die alleinige Reflexion der Erlebniswelt des Patienten, sondern bringt seine eigenen Bedeutungen und seine eigene Sicht auf die Erfahrungen des Patienten mit ein. Dadurch tritt er mehr als selbstständige Person in den Dialog ein, wobei aber festzuhalten gilt, dass natürlich auch weiterhin allein der Patient im Zentrum des Interesses steht. Der Therapeut wird so vom „Alter Ego“ zu einem Weggefährten, er hilft dem Patienten aktiv bei seiner Suche und erweitert dessen Perspektive durch seine eigene. So beginnt sich ansatzweise der Therapeut als notwendiger *Gegenüber* zu einer Begegnung zu zeigen, die therapeutische Situation erhält zunehmend einen dialogischen Charakter.

Bei der weiteren Entwicklung Rogers' Empathiebegriffs gibt es m.E. zwei zentrale Aufsätze zu berücksichtigen. Es handelt sich dabei um eine Schrift aus dem Jahre 1977 „Empathie – eine unterschätzte Seinsweise“ (Rogers, 1980a) und um eine seiner letzten Veröffentlichungen, die meiner Ansicht nach einen Wendepunkt in aller zuvor vermissten Konsequenz darstellt: „Ein klientenzentrierter bzw. personzentrierter Ansatz in der Psychotherapie“ (Rogers, 1991b).

Die dritte Phase in Rogers' Theorieentwicklung ab 1957 hat die bis heute gebräuchliche Bezeichnung „person-centered“ veranlasst. In ihr wurde gemäß der möglichst allgemeinen Bezeichnung des Patienten als „Person“ die Begegnung von Personen zu Person betont (vgl. Quitmann, 1996, S. 150). Die Auffassung, dass der Therapeut Bedingungen bereithält, die

sich am Klienten auswirken, tritt zurück und die wechselseitige existenzielle Beziehung zwischen Therapeut und Klient gewinnt zunehmend an Bedeutung (vgl. Schmid, 1994, S. 182). Diese Begegnungskultur sollte nun nicht mehr auf eine therapeutische Situation beschränkt werden, sondern wurde durch Rogers gezielt entprofessionalisiert (vgl. Rogers, 1980b, S. 162). Dadurch wurde auch die Empathie immer mehr zu einer allgemein menschlichen Fähigkeit und entrückte so der engen technischen Auffassung vom therapeutischen Interventionsverhalten zunehmend (vgl. Quitmann, 1996, S. 150).

In dem Aufsatz von 1977 schreibt Rogers: „Ich habe beobachtet, dass viele bereit sind, neu zu überdenken, wie man mit anderen umgehen kann [...] unter Betonung der jeweiligen Person und nicht des Experten, und dies führt mich dazu von neuem sorgfältig zu überprüfen, was wir unter Empathie verstehen und was wir darüber wissen. Vielleicht ist die Zeit inzwischen reif dafür, dass wir ihren wirklichen Wert erkennen“ (1980a, S. 77).

Es folgt dann allerdings eine Empathie-Beschreibung Rogers', die sich nicht wesentlich von denen früherer Veröffentlichungen unterscheidet. Wer sich durch die Terminologie „eine unterschätzte *Seinsweise*“ an die existenzielle Philosophie erinnert fühlt, wird seine Erwartungen nicht eingelöst finden. Obwohl Rogers' Empathie-Beschreibung nach seinem eigenen Bekunden zwar „kaum eine operationale, für die Forschung geeignete Definition“ darstellt, fühlt er sich verpflichtet, die operationalen Definitionen von Barret-Lennard (Fragebogen) und Truax (Beurteilungsskala) im Anschluss vorzustellen. Die Frage, ob überhaupt eine operationale Definition möglich ist und inwieweit sie seiner Beschreibung gerecht werden kann stellt er sich gar nicht¹⁷⁷.

Eine ganz andere Stimmung herrscht dahingehend in einem seiner letzten Aufsätze, der von höchster Bedeutung ist und viel zu wenig in der Rezeption beachtet wurde (vgl. Pfeiffer, 1995, S. 28). Hier versucht Rogers am Ende seines erfahrungsreichen Lebens erstmals die eigentliche Dimension seines therapeutischen Handelns in aller Konsequenz theoretisch zu benennen (vgl. Rogers, 1991b). Zunächst bringt er in prägnanter Weise noch einmal seine

¹⁷⁷ Rogers' unkritische Haltung zu den durch andere Wissenschaftler vorgenommenen operationalen Definitionen seiner Theorie kommt in dieser Schrift nochmals überdeutlich zum Ausdruck, als er eine Studie von Quinn (1953) vorstellt, die zu dem Ergebnis kommt, dass, um das Ausmaß an Empathie zu ermitteln, die Beobachtung des Therapeutenverhaltens ohne Berücksichtigung der geäußerten Inhalte des Patienten ausreicht: „Man kann vielmehr ziemlich genau das Maß an Empathie in einer Beziehung dadurch ermitteln, dass man nur den Reaktionen des Therapeuten zuhört, ohne die Aussage des Klienten zu kennen“ (Rogers, 1980a, S. 83). Bei einem solchen Befund müssten m.E. sämtliche Alarmglocken bei Rogers schellen und zu der kritischen Frage veranlassen, ob die operationalen Definitionen nicht lediglich ein vom tatsächlichen Verstehen unabhängiges Sprachverhalten bestimmen.

üblichen Definitionsversuche der drei Beziehungsaspekte. Dann setzt er aber in dem Kapitel „Ein weiteres Merkmal“ an: „Ich habe oben jene Merkmale einer entwicklungsfördernden Beziehung beschrieben, die durch Forschung untersucht und bestätigt wurden. Jedoch hat sich mein Blick in jüngster Zeit auf ein neues Feld erweitert, das bisher noch nicht empirisch untersucht werden konnte“ (Rogers, 1991b, S. 242).

Es folgen dann bruchstückhafte Erfahrungsberichte von Rogers und einem Workshop-teilnehmer, in denen die Rede ist von einem „veränderten Bewusstsein“, „innerer Sinn“, „spirituelle Erfahrung“ und „Einheit des Geistes in der Gemeinschaft“. Mit der Frage, was all diese mystischen Bezeichnungen benennen sollen, lässt uns Rogers jedoch allein¹⁷⁸. Deutlich wird allerdings, dass hiermit eine neue überindividuelle Dimension angesprochen wird, die das zweigliedrige Innenwelt-Außenwelt Schema und die naturwissenschaftliche Realitätsauffassung gründlich verlässt.

Diese erfahrene Beziehungsqualität möchte ich in Rogers' eigenen Worten wiedergeben: „Ich fühlte ihre Gegenwart ohne die üblichen Barrikaden der Ich-heit oder Du-heit [...] und dennoch, trotz dieser außergewöhnlichen Empfindung der Einheit wurde die Besonderheit jeder anwesenden Person niemals deutlicher bewahrt [...]. In solchen Augenblicken scheint es, dass mein innerer Sinn sich hinausgestreckt und den inneren Sinn des anderen berührt hat. Unsere Beziehung transzendiert sich selbst und wird Teil von etwas Größerem“ (Rogers, 1991b, S. 242).

Ich meine, diese Andeutungen verweisen doch ganz deutlich auf den dialogischen und dialektischen Moment der zwischenmenschlichen Beziehung, wie er bisher bei Rogers immer vermisst wurde¹⁷⁹. Es ist nicht schwer, in diesen Formulierungen das dialogische Prinzip von Martin Buber mit den wesentlichen Elementen der Isolation, der Ich-Werdung im Du-sagen und der Unmittelbarkeit in der Begegnung wieder zu finden. Obwohl sich Rogers in diesem Aufsatz nicht explizit auf Buber bezieht, scheint er mir der geistige Vater dieser Formulierungen zu sein.

¹⁷⁸ Aus diesem Anlass versucht Schmid, die unklaren Begrifflichkeiten zur Beschreibung der Qualität von „presence“ etwas zu konkretisieren. Denn die im Aufsatz „von Rogers' gewählten Bezeichnungen können [...] durchaus missverständlich sein“ (Schmid, 1994, S. 237 ff.).

¹⁷⁹ Bezeichnenderweise vermeidet auch Rogers in diesem Zusammenhang den Rückgriff auf den Organismus bzw. die organismische Wertung, welche früher immer erhalten musste, wenn es um eine adäquate Wahrnehmung des Gegenübers ging. Hier spricht er stattdessen von einem „inneren Sinn“, was sich nun weniger nach sinnlicher oder gefühlsmäßiger Wahrnehmung anhört und sehr verwandt klingt mit dem was bei Buber durch den Begriff „Innewerden“ und bei Scheler mit dem Begriff „innere Wahrnehmung“ ausgedrückt wird.

rungen zu sein, was allein daher evident wird, dass Rogers dieses hier eingeführte „weitere Merkmal“ mehrmals unter Hervorhebung mit „Gegenwart“ bezeichnet¹⁸⁰. Die Gegenwärtigkeit („presence“) aber ist exakt der zentrale Begriff bei Buber für die Qualität der Ich-Du-Begegnung.

So sieht es auch Schmid in seinem Artikel „Persönlichkeitsentwicklung durch Begegnung“ (Rogers; Schmid, 1991 S. 117 ff.): „In seinen letzten Lebensjahren [...] ist Carl Rogers über diese immer wieder zitierten personenzentrierten Grundhaltungen von Echtheit, wertschätzender Anteilnahme und einführenden Verstehen jedoch hinausgegangen und hat aufgrund seiner Erfahrungen, insbesondere auch in Gruppen, sein Verständnis von einer tiefen menschlichen Begegnung noch weiterentwickelt. [...] Die Art der Beziehung, wie sie sich in der Therapie entwickelt, nähert sich in verschiedenen Abstufungen der Begegnung zweier Personen in dem Sinn, wie Buber sie versteht“.

Schmid schreibt in seiner Einleitung zu dem besagten letzten Aufsatz von Rogers: „In dem hier wiedergegebenen Gespräch macht Rogers anschaulich, was er mit dieser Dimension des «Gegenwärtigseins» meint, die er als *eine Frucht tiefer Empathie* versteht“ (Rogers; Schmid, 1991, S. 238, Hervorhebung M.R.). Damit deutet er an, was diese Arbeit auszuführen versucht: Es gibt den Empathiebegriff, wie er bisher als ein bestimmter Beziehungsaspekt verhaltensnah definiert worden ist, und es gibt die Gegenwärtigkeit als eine neue Dimension und Seinsweise, die man aber auch als Frucht tiefer Empathie auffassen kann. So gesehen konnte Empathie nicht als ein operational definierter Beziehungsaspekt unter anderen in seiner eigentlichen Tiefe ausgelotet werden. Erst wenn der innere Zusammenhang der drei Beziehungsaspekte in der Begegnung phänomenologisch aufgedeckt wird, zeigt sich die tiefere Bedeutung der Empathie als eine Seinsweise der Beziehung, die sich den auf die Beziehungsvariablen angewandten naturwissenschaftlichen Methoden weitgehend entziehen muss.

¹⁸⁰ Schmid (Rogers; Schmid, 1991, S. 283) bezeichnet das weitere Merkmal mit der deutschen Bezeichnung „Dimension des Gegenwärtigseins“. Buber (1997), der seine Texte auch in der deutschen Sprache verfasste, grenzt die Sphäre der Ich-Du Begegnung von der Ich-Es Beziehung als „Gegenwärtigkeit“ von der „Gegenständlichkeit“ ab (Buber, 1997, S. 16 f.).

Die Gegenwärtigkeit ist nach Buber nicht innerhalb der Raum- und Zeitkategorien vorhanden¹⁸¹ und deshalb –so darf man schließen– können die auf diesen Kategorien aufbauenden Naturwissenschaften das Phänomen der Beziehung gar nicht in den Blick bekommen. Das erkennt jetzt auch Rogers und so meldet er in diesem Zusammenhang erstmals Zweifel an, ob sich diese Gegenwärtigkeit, das Wesen der Begegnung überhaupt empirisch untersuchen lasse¹⁸². So kann man auch seine diesbezügliche Berufung auf Fritjof Capra verstehen: Rogers habe wie Capra seine Theorie weiterentwickelt und ist dabei in diese Dimension vorgestoßen, deren Seinsweise er bisher unterschätzt hatte, welche sich nun nicht mehr in den herkömmlichen Begriffen der Naturwissenschaft erfassen und beschreiben lässt (vgl. Rogers; Schmid, 1991, S. 243)¹⁸³.

Tatsächlich handelt es sich in diesem Aufsatz also gar nicht um ein „weiteres Merkmal“ neben den drei bereits bestehenden (Kongruenz, Wertschätzung, Empathie), sondern jetzt wendet Rogers m.E. den Begriff der „Seinsweise“ (way of being) auf die Empathie in treffenderer Form an¹⁸⁴. Selbst wenn Rogers der menscheigentümlichen Beziehung auch jetzt noch nicht eine eigenständige ontologische Qualität zugesteht und er weiterhin an seinem Subjektivismus festhält, indem er „presence“ eher als eine Art Bewusstseinszustand einführt (vgl. Schmid, 1994, S. 191 ff.), wird deutlich, dass das Verstehen aus der gegenwärtigen Beziehung zunehmend transzendenter Bedeutung und größere Wichtigkeit erhält.

Sehr interessant scheint mir die Rogers` Theorie weiterführende Auffassung Schmid (1994, S. 244), die neu eingeführte „presence“ als eine Aufhebung der Grundhaltungen im

¹⁸¹ Siehe Kapitel 3 zu Buber. Kurz vorweggenommen läuft die Argumentation auf Folgendes hinaus: Buber trennt äußerst scharf die Sphäre der Gegenwärtigkeit als Beziehungswirklichkeit von der Sphäre der Gegenständlichkeit als Realität der naturwissenschaftlichen Raum- und Zeitbegriffe. Das wesentliche der Beziehung ist deshalb nicht in Raum und Zeit messbar, die Versuche, Empathie aus der dritten Person-Perspektive gegenständlich beobachten zu wollen, müssen scheitern.

¹⁸² Zitat: „Rogers ist sich bei dieser behutsamen Beschreibung dessen bewusst, dass er damit auf ein weder absichtlich herstellbares noch durch empirische Untersuchungen verifiziertes, eigentlich unbeschreibbares Phänomen hinweist“ (Schmid in Rogers; Schmid, 1991, S. 119). Schmid fordert in Anbetracht des Phänomens der Gegenwärtigkeit auch Konsequenzen für die Erkenntnistheorie. Es sei eine Forschung zu initiieren, welche die Umstände zur Erlangung intuitiver Einsichten genauer untersuchen kann und sie nicht im Dunkel pseudomystischer Begrifflichkeiten lässt (vgl. Rogers; Schmid, 1991, S. 149 f.).

¹⁸³ Gerade deshalb ist es so wertvoll zum Verständnis des Lebenswerk von Rogers das dialogische Prinzip von Buber zu studieren, weil Bubers dichterische Wortgewaltigkeit weit ausgreift in die Sphäre, die zwar Rogers praktisch vertraut ist, bei deren verstandesmäßiger Durchleuchtung aber Rogers nur stammelnd seine Zuflucht in mystische Begrifflichkeiten sucht.

¹⁸⁴ So versteht auch Pfeiffer (1995, S. 28) das Anliegen von Schmid (1994): „Mit überzeugenden Argumenten lehnt er ab, dass damit [„presence“ Ergänzung durch M.R.] eine weitere Grundvariable eingeführt sei, vielmehr gehe es hier um eine Seinsweise, welche die drei Grundhaltungen umfasst und intensiviert“.

dialektischen Sinne zu begreifen. Die Grundhaltungen sind aufgehoben im dreifachen Sinne von „bewahrt“, „abgelöst“ und „auf eine höhere Stufe gehoben“. Bewahrt, weil die Gegenwärtigkeit eine Vertiefung der Beziehungsaspekte ist. Aufgehoben im Sinne von abgelöst sind die Grundhaltungen, weil sie ihren isolierten, beobachtbaren Verhaltenscharakter verloren haben und auf eine höhere Stufe hinauf gehoben sind: die Grundhaltungen als Verwirklichung einer Seinsweise einer eigenen zwischenmenschlichen Wirklichkeit.

Nachdem Rogers unseren Blick auf eine neue Dimension gelenkt hat, in der die Gesetze der Naturwissenschaft nicht alles determinieren, zu der sich der Einzelne durch sein In-Beziehung-Treten selbst entscheiden muss, da erahnen wir, was die Worte bedeuten können: „Der personenzentrierte Ansatz ist dann also vor allem eine Seinsweise, die ihren Ausdruck in Einstellungen und Verhaltensweisen findet [...]. Es ist mehr eine grundlegende Philosophie¹⁸⁵ als einfach eine Technik oder Methode“ (Rogers, 1991b, S. 243). Das Dasein des Menschen ist ein anderes abhängig davon, ob er das Opfer und Wagnis der persönlichen Beziehung eingeht, ob er sich entscheiden kann, auf der Grundlage des zwischenmenschlichen Verstehens die Verantwortung für sein Handeln gegenüber seinen Mitmenschen zu übernehmen.

¹⁸⁵ Der Existenzialismus hat sich bewusst abgewendet von der spekulativen Philosophie als ein Reden über das allgemeine Wesen des Menschen. Existenzielle Philosophie ist das Verstehen aus dem jemeinigen Dasein heraus und die Frage nach dem konkreten Wer des Gegenübers, sie ist philosophische Lebensführung, eine Weise zu sein.

3 Die Kunst der Begegnung bei Martin Buber

„Denn das innerste Wachstum des Selbst vollzieht sich nicht, wie man heute gerne meint, aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selber, sondern aus dem Zwischen dem Einen und dem Andern. Aus dem Gattungsreich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenem Chaos unwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins“

Martin Buber, 1951, S. 43 f.

Rogers bezieht sich des Öfteren in seinem Beziehungskonzept auf Buber und ist der Ansicht, „dass in der von ihm begründeten Therapieform zwischen Therapeut und Klient ein Ich-Du Dialog im Sinne Bubers stattfindet“ (Tyranziel, 1981, S. 93; vgl. Rogers; Schmid, 1991, S. 140 ff.; Rogers, 1980d, S. 193 & 195; Rogers, 1989b, S. 69). Buber hat maßgeblich den Begriff der Begegnung geprägt und übt auch heute noch auf den Gebieten der Philosophie, Theologie, Pädagogik und eben der Psychotherapie¹⁸⁶ einen gewissen Einfluss aus. In Bubers Werken war m.E. jene Fragestellung zentral, welche uns Rogers bisher nicht einleuchtend beantworten konnte: Wie ist das Verstehen möglich, was sind die Bedingungen und die Sphäre für zwischenmenschliches Verstehen? Aus der Beantwortung dieser Frage erst erschließt sich dann die Frage, wie der zwischenmenschliche Verstehensprozess erforscht werden soll.

Dies ist jedoch kaum zu beantworten, ohne gleichzeitig die allergrundsätzlichsten Erkenntnisfragen zu stellen. Kann man überhaupt den Anderen an und für sich verstehen, gibt es eine Unmittelbarkeit der Begegnung oder habe ich es nur mit einer durch äußere Reize affizierten privaten Vorstellung zu tun? Bevor dieser Frage mit Buber nachgegangen werden soll, möchte ich zunächst auf phänomenologische Art der Alltagserfahrung, dass man durchaus in der Gewissheit lebt, Mitmenschen besser oder schlechter zu verstehen und mehr

¹⁸⁶ Zum Begriff der Begegnung in der Psychotherapie von Rogers siehe Schmid (1994, S. 172 ff.).

oder weniger verstanden zu werden, ein Recht einräumen. Wenn es aber ein Verstehen zwischen Menschen und über eine Sache gibt, dann muss der Inhalt des Verstandenen, auf welche Weise auch immer, von den Kommunizierenden geteilt werden. Das bedeutet aber, eine Wirklichkeitssphäre vorauszusetzen, an der die Betroffenen durch Erkenntnis an dieser teilhaben. Diese Wirklichkeit kann nicht allein in der individuellen relativen Realität des Einzelnen liegen (dort sucht sie Rogers!), sondern es gibt nach Buber eine überindividuelle Sphäre der Beziehung: das Reich des Zwischen¹⁸⁷. „Der Schlüssel zum Verständnis der Begegnung bildet der Begriff des «Zwischen», nach Buber eine Urkategorie der menschlichen Wirklichkeit“ (vgl. Schmid, 1994, S. 128).

Bubers „Reich des Zwischen“ ist dann auch das zentrale Unterscheidungsmerkmal zu Rogers` Theorie, der anstelle dieses Wirklichkeitsprinzip axiomatisch die allgemeine „organismische Selbstaktualisierungstendenz“ gesetzt hat (vgl. Beck, 1991, S. 113 ff.) und sich damit m.E. auf theoretischer Ebene die Bedingung der Möglichkeit von echtem Verstehen nahm. Mit dem Wirklichkeitsrelativismus von Rogers` kann man grundsätzlich an der Möglichkeit des Erkennens von Fremdseelischen zweifeln, während sich bei Buber die berechnete Frage stellt, in welcher Form sich eine Wissenschaft von Fremdseelischen gestalten sollte.

Dadurch, dass Rogers auf eklektische Weise häufig ausdrückliche Anleihen bei der Terminologie Bubers oder auch Kierkegaard gemacht hat, werden diese Begriffe und Philosophien in ihrer ursprünglichen Tiefe nicht ausgelotet¹⁸⁸. Es wäre deshalb falsch anzunehmen, dass der Begegnungsbegriff Rogers` mit demjenigen Bubers identisch sei, aber gerade darin liegt auch die Möglichkeit zur Weiterführung von Rogers` Theorie versteckt (vgl. Schmid, 1994, S. 126). So erkennt auch Schmid, „dass anhand des Denkens gerade verwandter Geistesrichtungen sein eigenes („Rogers eigenes“, Anm. M.R.) Menschen- und Weltbild kritisch, auch hinsichtlich seiner Konsequenzen, befragt“ (1994, S. 185) werden kann. So meine ich, dass in der Auseinandersetzung mit Buber die Begriffe Rogers`

¹⁸⁷ Zitat: „Diese Unterscheidung zwischen dem «Dialogischen» und dem «Psychologischen» stellt einen radikalen Angriff auf den Psychologismus unseres Zeitalters dar. Sie offenbart die fundamentale Unklarheit jener modernen Psychologen, die sich zwar zum Dialog von Mensch zu Mensch bekennen, die sich aber nicht im klaren sind, ob dieser Dialog ein Wert an sich ist oder lediglich eine Funktion der Selbstbejahung und Selbstverwirklichung des Individuums“ (Friedman, 1987, S. 23).

¹⁸⁸ Zitat: „Die Übernahme der existenzphilosophischen und dialogischen Kategorien gelingt Rogers jedoch nur oberflächlich und unvollkommen, sodass unter geisteswissenschaftlichem oder philosophischem Aspekt von einer Art Theoriedefizit gesprochen wird“ (Bender, 1980, S. 31 f.), siehe auch Beck (1991, S. 106) und Schmid (1994, S. 184 f.).

weiterentwickelt werden können, und so seiner eigenen Erfahrung gerechter zu sein vermögen.

Es soll demnach nicht Rogers' Praxis eine passendere Theorie übergestülpt werden, sondern der Anspruch ist zu zeigen, dass die konsequente Fortführung Rogers' personen-zentriertem und erfahrungsgeleitetem Ansatz zu der Begegnungsphilosophie und Anthropologie Bubers führt¹⁸⁹. Genau aus dem Anlass wurde in dieser Arbeit bisher Rogers' Theorie und deren Entwicklung ausführlich dargestellt und immer wieder auf die nicht der eigenen Erfahrung entsprungenen theoretisch-dogmatischen Fremdkörper hingewiesen. Dabei wurde erkannt, dass zwischen Rogers' Praxis und seinen naturwissenschaftlich übernommenen Aspekten, insbesondere des Menschenbildes, eine starke Unvereinbarkeit herrscht. Rogers' Theorie ist eklektisch, in sich widersprüchlich und kann seine praktische Tätigkeit nicht begründen. Dieser bei Rogers immanente Widerspruch wird sich nun zeigen als der Widerspruch zwischen Rogers' naturwissenschaftlichem Menschenbild und der dialogischen Anthropologie Bubers.

Wir befinden uns in der günstigen Lage, dass Rogers mit Buber immer wieder auf eine Weltsicht verwies, welche seiner Praxis eine erkenntnistheoretische und ontologische Grundlage verleiht¹⁹⁰, die er selbst aufgrund seiner Verpflichtung gegenüber dem naturwissenschaftlichen Paradigma nicht konsequent zu explizieren vermochte. Dennoch wurde an der Entwicklung Rogers' Empathiebegriffs und der Hinzunahme seines Beziehungsaspektes „presence“ in einem seiner letzten Veröffentlichungen aufgezeigt, dass sich sein Denken zunehmend auf Buber zu bewegte: „Rogers hat die Entwicklung des Personen-

¹⁸⁹ Zitat: „Dann werden eine Reihe kritischer Anfragen an Rogers' Menschenbild von der Anthropologie Bubers [...] gestellt. Dies dient als Ausgangspunkt für Ansätze zu einer Fortschreibung und Entwicklung des Personenzentrierten Konzepts, *bei denen aber auch gezeigt werden kann, dass sie sich bei Rogers selbst schon abzeichnen*“ (Schmid, 1994, S. 172, Hervorhebung M.R., siehe auch S. 126 ff.).

¹⁹⁰ Zitat: „...wiewohl er (Bubers „Grundgedanke“ Ergänzung M.R.) geeignet ist, den Ansatz von Rogers durchsichtiger zu machen und zu legitimieren, indem er ihn ontologisch zu begründen vermag“ (Bender, 1980, S. 30).

zentrierten Ansatzes selbst beurteilt, dass sie in die Richtung von Buber geht“ (Schmid, 1994, S. 175 & 193; vgl. Rogers; Schmid, 1991, S. 142)¹⁹¹.

Es gilt nun vor diesem Hintergrund nachzuprüfen, ob die Anthropologie bzw. das Begegnungskonzept von Buber aufgrund dessen Befreiung vom naturwissenschaftlichen Dogma nicht wesentlich näher die existenzielle Erfahrung des Zwischenmenschlichen beschreiben und erklären kann, als es Rogers vermochte. Letztlich soll gezeigt werden, dass in dem dialogischen Prinzip als der grundmenschlichen Seinsweise der erkenntnistheoretische Zugang zum Verständnis des Anderen gründet, und Bubers Reich des Zwischen dieser menscheigentümlichen Wirklichkeit zu ihrem ontologischen Status verhilft.

3.1 Die Philosophie Martin Bubers

„Ich muss es immer wieder sagen: Ich habe keine Lehre. Ich zeige nur etwas. Ich zeige Wirklichkeit, ich zeige etwas an der Wirklichkeit, was nicht oder zu wenig gesehen worden ist. Ich nehme ihn, der mir zuhört, an der Hand und führe ihn zum Fenster. Ich stoße das Fenster auf und zeige hinaus. Ich habe keine Lehre, aber ich führe ein Gespräch“

Zitat auf dem Umschlag von Buber, 1997.

Zunächst soll nun die menscheigentümliche Seinsweise herausgearbeitet werden, die sich als eine ganz eigene, existenzielle Beziehungswirklichkeit zeigen wird. Diese Wirklichkeit muss vom Einzelnen durch die selbsthaft gewählte Beziehung zur konkreten Umwelt gestaltet werden. Der Mensch kann sich aber auch dieser Verwirklichung entziehen und dabei verharren, sich der Welt als getrenntes Subjekt gegenüberzustellen (Kapitel 3.1.1). Gemäß dieser zwiefachen Haltung gibt es für den Einzelnen die Beziehungswirklichkeit der Haltung Ich-Du und die Gegenständlichkeit der Haltung Ich-Es. Nur die Es-Welt hat Eigenschaften in

¹⁹¹ Rogers' ursprüngliche theoretische Gesamtkonzeption mit der Betonung der organismischen Selbstaktualisierungstendenz räumte der Beziehung nur einen untergeordneten Wert ein. Rogers hat zwar die für ihn immer wichtiger werdende Bedeutung der zwischenmenschlichen Begegnung in vielen Schriften betont, hat aber keine damit konsistente Gesamtheorie formulieren können. Schmid ist der Ansicht Rogers' jüngste Schriften gäben Anlass neben der „individualistisch-substantiellen“ Aktualisierungstendenz auch das dialogische Prinzip als zweites Standbein der personenzentrierten Theorie zu konsolidieren. Weil Rogers selbst seine letzten Erkenntnisse nicht in einer Theorie integriert und expliziert hat, müsse nun der personenzentrierte Ansatz in seinem Sinne und unter Rückgriff auf die Philosophie Bubers weitergedacht werden (Schmid, 1994, S. 193).

Raum und Zeit auf die sich die Naturwissenschaften allein beziehen können, die Du-Welt hingegen als Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehung entspringt einer völlig anderen Seinsweise (Kapitel 3.1.2).

Deshalb hat eine naturwissenschaftlich orientierte Psychologie zwangsläufig die Tendenz, die Beziehungswirklichkeit zu leugnen und auf innerpsychische Erfahrungen im Modus der Gegenständlichkeit zu reduzieren (Kapitel 3.1.3). Tatsächlich sollte aber das therapeutische Wirken gerade in der zwischenmenschlichen Sphäre der Du-Welt ansetzen (Kapitel 3.1.4). Der therapeutische Verstehensprozess muss nun in diesem Zwischen gründen. Das dabei bestehende, erkenntnistheoretische Problem des Fremdverstehens, dass eine Unmittelbarkeit in der Begegnung und dem Verstehen kategorisch ausschließt, besteht nur aufgrund der Selbstvergessenheit für die Seinsweise der menschlichen Beziehung (Kapitel 3.1.5). Durch Bubers Aufdeckung des dialogischen Prinzips bekommt der Verstehensprozess einen neuen und umfassenderen Charakter (Kapitel 3.1.6).

3.1.1 Der methodische Ansatz: Die Frage nach dem Menscheigentümlichen

Was durch Rogers` Konsolidierung der Selbstaktualisierungstendenz im allgemeinen Organismus Mensch oder gar als den Kosmos durchdringende Kraft vermisst wurde, das ist bei Buber zum methodischen Ausgang erhoben: In seinem Essay „Urdistanz und Beziehung“¹⁹² steht am Anfang die Frage nach dem menscheigentümlichen Prinzip des Seins. „Das Prinzip eines Seins ist ja nicht anders zu erschließen, als dass man zunächst die Wirklichkeit dieses Seins gegen die Wirklichkeit anderen bekannten Seins sich abheben lässt“ (Buber, 1951, S. 10). Die Frage nach dem Menschen in seiner Ganzheit soll aber nicht beantwortet werden durch abstrakte Reflexionen über das Wesen von nichtmenschlichem Seiendem in Abgrenzung zum Wesen des menschlich Seienden. Nicht geht es darum Wesensmerkmale ausfindig zu machen, worin sich der Mensch von anderen Lebewesen unterscheidet, „sondern zu untersuchen, worin die Gesamtheit dieser Merkmale ihren Seinsgrund hat“ (Buber, 1951, S. 11).

¹⁹² Dieser Essay wurde unter der Fragestellung, was die philosophische Anthropologie zum Gebiet der Psychologie beitragen könne, zum „Fourth William Alanson White Memorial Lectures“ vorgetragen und später in der Zeitschrift „Psychiatry“ (1957, 20, S. 95-129) veröffentlicht.

Nach Buber haben alle Unterschiede des Menschen zur Natur und ihren Geschöpfen den „Seinsgrund“ in einem doppelten Prinzip des Menschseins, nämlich in dem Prinzip der Urdistanzierung und dem Prinzip des In-Beziehung-Tretens (vgl. Buber, 1951, S. 11 ff.). Das ganzheitliche Wesen des Menschen soll also in der menscheigentümlichen Beziehung des Menschen zu seiner Umwelt gesucht werden. Diese lässt sich nicht durch die Außensicht und abstrakte Reflexionen aufdecken, sondern nur an dem je eigenen Verhältnis zur Welt. Der allgemeinen Frage „Was ist der Mensch?“ kann also nur durch die Frage „Was bin ich in meiner einmalig menschlichen Wesenheit?“ nachgegangen werden (vgl. Farber, 1963, S. 510).¹⁹³

Alle Wesen in der Natur stehen in Verbindung miteinander, aber das Menscheigentümliche ist, dass der Mensch sich *selbstbestimmt* dem anderen Wesen zuwenden kann. Voraussetzung hierzu ist die „Urdistanzierung“, welche erst ein selbstständiges Gegenübersein ermöglicht, aus dem dann der Einzelne, wenn er sich dafür entscheidet, in die menscheigentümliche Qualität der Beziehung eintreten kann. Die Umweltwahrnehmung der Tiere besteht aus einer „Dynamik der Präsenzen“, die durch ihre momentanen körperlichen Lebensbedürfnisse bestimmt sind. In ihrer Leiblichkeit sind sie eingebunden in das naturhafte Sein, dessen Sinn sich aus seinem momentanen Bezug zu den Bedürfnissen konstituiert. Aus diesem Urbezug kann das Tier nicht austreten, es lebt im Bereich dieser organismischen Wahrnehmungen „wie der Fruchtkern in der Schale“ (Buber, 1951, S. 14).

Erst durch die Urdistanzierung des Menschen gibt es von den leiblichen Bedürfnissen abgehobene, für sich seiende Dinge und damit auch ein selbstständiges Gegenüber als Anderes. Durch diese Trennung aus der naturhaften Verbundenheit wird das Andere als potenzieller Beziehungsgegenstand erst ermöglicht. Das Tier hingegen kennt keine Beziehung, „weil man zu einem nicht als abgehoben und für sich seiend Wahrgenommenen nicht in Beziehung treten kann“ (Buber, 1951, S. 17).

¹⁹³ Ein solches Vorgehen zum Verständnis des Menschen scheint aber aus tieferen Gründen allen naturwissenschaftlichen Ansätzen entgegen zu stehen, man denke dabei nur an die Entwicklung des Behaviorismus und der Lerngesetze anhand der Beobachtung von Tieren. Es lässt sich soweit vermuten, dass das, was den Menschen von der Natur unterscheidet, was ihn erst zum eigentlichen Menschen macht, nicht harmoniert mit der naturwissenschaftlichen Haltung, bzw. sich den empirischen Beobachtungsinstrumenten entzieht. Dieser Verdacht soll sich im Folgenden durch die Anthropologie Bubers weiter erhärten.

Dieses Sonderdasein des Gegenübers in Distanz als Voraussetzung, um in die eigentümliche Beziehung treten zu können, ist möglich durch den Geist¹⁹⁴, der in das Wesen Mensch eingetreten ist. Die zunehmende Distanzierung des Menschen aus seiner Urbeziehung ist ein kultureller Prozess. Buber zeigt auf, wie Naturvölker (vgl. Buber, 1997, S. 22 ff.) und Kinder (vgl. Buber, 1997, S. 29) sich noch in einer gegenstandsarmen Welt der vorichhaften Urbeziehung befinden, die allerdings nicht mit dem Urbezug der Tiere verwechselt werden darf, weil in diesem ursprünglichen Beziehungsleben die menscheigentümliche Beziehung schon auf naturhafte vorgestaltliche Weise enthalten ist (vgl. Buber, 1997, S. 26).

Aus dem kulturellen Anfang der natürlichen Beziehungserlebnisse beginnt sich das Ich durch das Gedächtnis der Beziehungswirkungen zu bilden und setzt diesem die vergegenständlichte Welt des Erfahrenen gegenüber. Die flüchtigen Beziehungserlebnisse treten so zurück und das Wirkende bleibt als isolierter Gegenstand im Gedächtnis. „Das Ich tritt aus der Zerschneidung der Urerlebnisse, der vitalen Urwort Ich-wirkend-Du und Du-wirkend-Ich, nach der Substantivierung, Hypostasierung des Partizips, elementhaft hervor“ (Buber, 1997, S. 25).

Buber sieht die menschliche Geschichte als Ausdruck einer fortschreitenden Zunahme der Urdistanzierung (vgl. Buber, 1997, S. 39). Sie ist zunächst in ihrer Ermöglichung der menscheigentümlichen Beziehung als eine Gabe zu verstehen. Allerdings betont Buber ausdrücklich immer wieder, dass diese „Gabe“ mit der eigentlichen „Gnade“, der Verwirklichung der Beziehungsqualität in keinerlei weiterem natürlichen Zusammenhang steht. Die Urdistanzierung kann im Dienste der Beziehungsverwirklichung stehen, kann aber auch dieser entgegen wirken (vgl. Buber, 1951, S. 20). Jedes Beziehungserlebnis hat die Urdistanzierung zur Voraussetzung und muss auch wieder in dieser enden. Sowohl das Erfahrene wird zwangsläufig zu einem Ding herabgebrochen werden (vgl. Buber, 1951, S. 20 f.; 37) als auch der Erfahrende sich wieder in seine Burg des getrennten Selbstseins

¹⁹⁴ Geist ist für Buber nicht eine Sondereigenschaft, die sich durch Verdrängung und Sublimierung herausgebildet hat, und kann auch nicht durch komplexe biochemische Prozesse erklärt werden. Durch die menschliche Aneignung des Geistes, durch die individuelle Erinnerung und das selbstgeführte Denken kann der Mensch sich aus der Urbeziehung lösen und sich der Welt gegenüber stellen. Wie die Urdistanzierung aber ihren Sinn erst in der menscheigentümlichen Beziehungsqualität erhält so ist auch echtes geistiges Leben erst in der selbstbestimmten Beziehung verwirklicht. Denn Geist steckt nicht im Menschen, sondern der Mensch lebt im Geiste, wenn er seinem Du antwortet, d.h., durch seine Beziehungskraft vermag der Mensch im Geist zu leben (vgl. Buber, 1951, S. 41 f.). Während bei Rogers der Geist eine Art Sonderfunktion im menschlichen Leben bildet, ermöglicht und bestimmt er bei Buber das Menschsein an sich.

zurückziehen wird, um sich nicht in den „flackernden Präsenzen“ der Beziehungserlebnissen zu verlieren¹⁹⁵.

Der Mensch braucht die raum-zeitliche Identifikation, damit ein selbstständiges Gegenübersein überhaupt möglich ist. Die menscheigentümliche Beziehungsqualität des Grundwortes Ich-Du hat der Mensch durch das Grundwort Ich-Es erst errungen. Die Distanzierung hat somit das Grundprivileg, notwendig und zwangsläufig zu sein, während die Beziehung lediglich eine Möglichkeit darstellt, aber erst mit deren Verwirklichung das eigentliche Menschsein vollzogen wird. „Die Urdistanz stiftet die menschliche Situation, die Beziehung das Menschwerden in ihr“ (Buber, 1951, S. 24).

Von dem „Übel der Distanzierung“ spricht Buber erst dann, wenn diese nicht im Lichte ihrer eingeborenen Möglichkeit, nämlich der Verwirklichung der Beziehung gelebt wird, sondern für sich schon den Anspruch auf alle Wirklichkeit erhebt (Buber, 1997, S. 49)¹⁹⁶. Genau dies scheint aber dem heutigen Zeitgeist zu entsprechen, dass der Mensch sich mit der Welt von zu erfahrenden und gebrauchenden Dingen abfindet, ohne die Erneuerung und Überwindung der Gegenständlichkeit aus den Beziehungserlebnissen heraus zu wagen (vgl. Buber, 1997, S. 56 ff.).

Unsere heutige Kultur, in welche der Einzelne hineingeboren wird, steht unter dem „Grundwort der Trennung“ und demgemäß sind ihre Einrichtungen, die Wirtschaft, die gemeinschaftlichen Organisationen und die Wissenschaft nicht auf die Beziehungsverwirklichung ausgerichtet (vgl. Buber, 1997, S. 45 ff.). Das Denken und insbesondere das Denken in der Wissenschaft sind beherrscht von einem analytischen, reduktiven Blick auf die Umwelt, deren Wahrnehmung ein In-Beziehung-Treten von vornherein verhindert (vgl. Buber, 1997, S. 150 ff.; S. 284 ff.). Die Psychologie und die darauf aufbauende Psychotherapie bzw. der „Psychologismus“ ist für Buber Ausdruck dieses paradigmatisch beziehungslosen Denkens überhaupt (vgl. Buber, 1993 b & c; Buber, 1958; Buber, M. & Rogers, C. R., 1992). Deshalb ist Buber auch einer ihrer schärfsten Kritiker und spricht in diesem Zusammenhang von einer „Verseelung der Welt“ (Buber, 1993b) und dem „Selbstwiderspruch“ das eigene Ich zum isolierten Gegenstand zu machen (Buber, 1997, S. 72 f.).

¹⁹⁵ Zitat: „In bloßer Gegenwart lässt sich nicht leben, sie würde einen aufzehren, wenn da nicht vorgesorgt wäre, dass sie rasch und gründlich überwunden wird“ (Buber, 1997, S. 38).

¹⁹⁶ Zitat: „Nutzwille und Machtwille des Menschen wirken naturhaft und rechtmäßig, solange sie an den menschlichen Beziehungswillen geschlossen sind und von ihm getragen werden“ (Buber, 1997, S. 51).

So gesehen lebt der heutige Mensch in einer Atmosphäre der Beziehungslosigkeit. Die alltägliche und wissenschaftliche Handhabung mit ihren „erfahrenden und gebrauchenden Funktionen erfolgt zumeist durch Minderung der Beziehungskraft des Menschen“ (Buber, 1997, S. 45). Das Opfer und Wagnis in Beziehung zu treten, muss der Mensch aber als Einzelner eingehen, das Gemeinleben kann dafür nur dienlich oder hinderlich sein, es kann keine persönliche Entscheidung abnehmen¹⁹⁷. Es ist die menschenverwirklichende Grundbewegung, den Beziehungswillen an der Gegenstandswelt zu bewähren, d.h. echte menschliche Geistigkeit verwirklicht sich, indem sie die erfahrene Gegenstandswelt durch den Beziehungswillen durchdringt und verwandelt (vgl. Buber, 1997, S. 52 f.). Die heutige allgemeine Tendenz zur Beschränkung auf das Distanzierungsprinzip –überbracht durch die herrschenden Institutionen und Lehrmeinungen– kann zwar hinderlich sein, aber nicht den Einzelnen davon abhalten sein Menschsein durch die Wesenstat des In-Beziehung-Tretens zu verwirklichen.

Das führt uns an die existenzialistische Grunderkenntnis, dass das Wesen des Menschen in seiner Existenz liegt und eben nicht wie bei allen anderen Geschöpfen der Natur vorgegeben ist. Bei einem Tier verwirklicht sich sein Wesen in günstiger Umgebung durch natürliche Reifungsprozesse, der Mensch aber wird in eine bestimmte Kultur hineingeboren und unterlässt oder trifft in dieser Situation Entscheidungen, die sein ganzes Dasein bestimmen. Die existenzielle Situation, in welche der Mensch hineingeworfen ist, ist bestimmt durch seine natürliche Leiblichkeit, die ihn durch die subjektiven Wahrnehmungen und Empfindungen von seiner Umwelt abhebt (vgl. Buber, 1997, S. 26), als auch durch die beziehungsarme Kultur der heutigen Zeit, welche die naturhafte Verbundenheit früherer Zeiten und Kulturen verblassen lässt.

Die Verwirklichung des je einzelnen Menschseins bzw. des eigenen Wesens mit seinem Anteil an der menschlichen Wirklichkeit muss sich an dieser Situation bewähren, sie setzt erst durch die Wesenstat (vgl. Buber, 1997, S. 14) des In-Beziehung-Tretens und den darin gründenden Entscheidungen (vgl. Buber, 1997, S. 55) ein. Menschwerdung ist demnach nicht durch Gattungszugehörigkeit oder Sozialisierung gewährleistet, sondern nur, indem der

¹⁹⁷ Zitat: „Aber wie der Sinn selber sich nicht übertragen, nicht zu einem allgemein annehmbaren Wissen ausprägen lässt, so kann seine Bewährung nicht als ein geltendes Sollen tradiert werden, sie ist nicht vorgeschrieben, sie steht auf keiner Tafel verzeichnet, die über allen Köpfen aufzurichten wäre. Zu bewähren vermag den empfangenen Sinn jeder nur mit der Einzigkeit seines Wesens und in der Einzigkeit seines Lebens“ (Buber, 1997, S. 112).

Einzelne das Opfer und Wagnis (vgl. Buber, 1997, S. 14) der Beziehung eingeht, kann er sein individuelles Menschsein verwirklichen¹⁹⁸. Das Wesen des Menschen liegt nicht im oder über dem Menschen, sondern sucht nach seiner Verwirklichung im Zwischen der menscheigentümlichen Beziehung. Zentral zum Verständnis Bubers ist seine Erkenntnis, dass es keinen Sinn macht, von einem „Ich an sich“ zu sprechen (Buber, 1997, S. 8). Das „Ich“ ist immer ein Ich einer bestimmten Haltung bzw. konstituiert sich im jeweiligen Weltbezug. Es gibt demnach das vorgestaltliche Ich der Urbeziehung, das ichbedingende Ich der Ich-Es Beziehung und das verwirklichte Ich der Ich-Du Beziehung¹⁹⁹.

Buber betont, dass es sich bei den zwei menschlichen Grundprinzipien der Urdistanzierung und der Beziehung primär weder um ein psychisches Phänomen handelt (vgl. Buber, 1997, S. 276), noch um ein soziales (vgl. Buber, 1997, S. 271), und auch nicht um etwas, was sich auf die Gattung Mensch beschränkt (vgl. Buber, 1951, S. 16). Mit den menscheigentümlichen Grundbewegungen ist im ontologischen Sinne eine neue Seinskategorie in die Wirklichkeit gekommen²⁰⁰. Diese Wirklichkeit ist nicht im psychologischen Sinne zu verstehen als eine Art speziell menschliche Perspektive, sondern die Welt als Welt bzw. für sich seiende Dinge und die Wirklichkeit überhaupt gibt es erst mit dem Menschsein (vgl. Buber, 1951, S. 19).

Buber unterscheidet drei Beziehungssphären, die Beziehung zur Natur, die Beziehung zu geistigen Wesenheiten und die zwischenmenschliche Beziehungen. Die ersten beiden Beziehungsarten sind verhüllt und sprachlos aber die Beziehung zwischen Menschen ist „offenbar und sprachgestaltig“ (Buber, 1997, S. 10) und für den Bezug auf die therapeutische Situation ist genau diese von Interesse. In der zwischenmenschlichen Beziehung nach Buber wird offensichtlich, wie abhängig diese von den beteiligten Subjekten ist und was für eine Bedeutung sie für beide Seiten hat. Bubers zentrale Aussage ist: Mensch sein heißt das gegenüberseiende Wesen sein. Erst wo dieses dem Gegenüber zugewandte Selbstsein gelebt wird, kann sich der Mensch verwirklichen. Die Wesenstat der Begegnung ist aber im dialogischen Sinne nicht nur Selbstverwirklichung, sondern ermöglicht zugleich auch dem

¹⁹⁸ Zitat: „Ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer mit ihm allein lebt, ist nicht Mensch“ (Buber, 1997, S. 38).

¹⁹⁹ Zitat: „Ich werdend spreche ich Du. (Buber, 1997, S. 15).

²⁰⁰ Zitat: „Eben wenn und insofern es Welt gibt, gibt es den sie bedingenden Menschen im Sinne nicht einer Gattung der Lebewesen, sondern einer in die Wirklichkeit gekommenen Kategorie“ (Buber, 1951, S. 16).

Gegenüber sein Selbstsein. „Begegnung ist nicht ein «Erlebnis» das sich in der empfänglichen Seele erregt und selig rundet: es geschieht da etwas am Menschen“ (Buber, 1997, S. 110).

3.1.2 Die Trennung der Weltgegebenheit: Erfahrung vs. Beziehung

Das zentrale Werk Bubers setzt mit dem Satz ein: „Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung“ (Buber, 1997, S.7). Für Buber gibt es zwei voneinander grundlegend verschiedene Haltungen des Menschen: das Reich der Erfahrung mit dem Grundwort Ich-Es und das Reich der Beziehung mit dem Grundwort Ich-Du. Er nennt diese Haltungen auch das Gegenstandsbewusstsein und die Gegenwärtigkeit. Die Grenze zwischen diesen beiden Weltgegebenheiten ist eine über den Dingen „schwebende“ (Buber, 1997, S.16). Nicht ist etwas Bestimmtes von Natur aus entweder als Gegenstand oder in Gegenwärtigkeit gegeben, sondern die Haltung des einzelnen Menschen entscheidet über diese Seinsweise.

Buber sagt deutlich, wo Erfahrung ist, ist Du Ferne (Buber, 1997, S. 13), wo Beziehung ist, ist Es-Ferne (Buber, 1997, S.15). Der Erfahrende und damit sind sowohl äußere als auch innere Erfahrungen gemeint²⁰¹, wirkt nicht an der Welt, denn die Erfahrung ist in ihm und nicht zwischen ihm und der Welt. „Die Welt hat keinen Anteil an der Erfahrung. Sie lässt sich erfahren, aber es geht sie nichts an, denn sie tut nichts dazu, und ihr widerfährt nichts davon“ (Buber, 1997, S. 9).

Wirkliches In-der-Welt-sein ist nur in der Beziehung, welche aus dem Grundwort Ich-Du hervorgeht. „Wer in der Beziehung steht, nimmt an einer Wirklichkeit teil, das heißt: an einem Sein, das nicht bloß an ihm und nicht bloß außer ihm ist“ (Buber, 1997, S. 65). Beziehung ist immer auch ein Wirken in Gegenseitigkeit, „mein Du wirkt an mir, wie ich an ihm wirke“ (Buber, 1997, S.19).

Die Ich-Du Beziehung ist unmittelbar, denn „nur wo alles Mittel zerfallen ist, geschieht die Begegnung“ (Buber, 1997, S. 16). Dies meint Buber sowohl erkenntnistheoretisch als auch moralisch. Das Du erschließt sich niemals als Zweck, sondern die Beziehung selbst ist

²⁰¹ Zitat: „Ich erfahre Etwas. Daran wird nichts geändert, wenn man zu den «äußeren» die «inneren» Erfahrungen fügt“ (Buber, 1997, S. 9).

der Zweck²⁰². Das Du lässt sich auch in keiner vorgefertigten Begrifflichkeit wieder finden²⁰³, sondern man kann diesem allein in einer unvoreingenommenen Antwort aus der Betroffenheit durch das Andere entsprechen.

Das Grundwort der Beziehung Ich-Du lässt sich nur mit dem ganzen Wesen sprechen. Diese „Wesenstat“ beinhaltet das Opfer der eigenen Voreingenommenheiten und das Wagnis der Betroffenheit durch das Andere (Buber, 1997, S.14). Erst in der so geschaffenen Unmittelbarkeit kann das Wesen des Gegenübers begegnen. Dieses offenbart sich aber von „Gnaden– durch Suchen wird es nicht gefunden“ (Buber, 1997, S. 15). Keine Einzelhandlung, kein Wissen und keine Technik kann diese Begegnung erzwingen. „Alles, was je in den Zeiten des Menschengestes ersonnen und erfunden worden ist an Vorschrift, an angebarer Vorbereitung, Übung, Versenkung, hat mit dem ureinfachen Faktum der Begegnung nichts zu schaffen“ (Buber, 1997, S.78).

Bin ich einem Gegenüber als meinem Du zugewandt, ist er nicht ein Ding unter Dingen mit Eigenschaften in Raum und Zeit, nicht ein von mir getrenntes Objekt, sondern dieses Du ist Ganzheit und grenzenlos, „alles andere lebt in seinem Licht“, Raum und Zeit sind in ihm (Buber, 1997, S. 12). „Was erfährt man also vom Du? –Eben nichts. Denn man erfährt es nicht. Was weiß man also vom Du? –Nur alles. Denn man weiß von ihm nichts Einzelnes mehr“ (Buber, 1997, S. 15). In dieser ausschließlichen Gegenwärtigkeit teilt sich das Wesen des Anderen mit, kann aber so nicht in der begrifflichen Erkenntnis wiedergegeben werden (vgl. Buber, 1997, S. 43).

Alles Wissen um raum-zeitliche Zusammenhänge (Buber, 1997, S. 34), alles Maß und Vergleich (Buber, 1997, S. 36), alles Beobachten, Einordnen, Beschreiben und Zergliedern (Buber, 1997, S. 42), die ganze naturwissenschaftliche Tätigkeit und die in Worte festgefrorenen Aussagen über physische und psychische Vorgänge und ihrer Ursächlichkeit sind nur möglich durch die Abgetrenntheit der Ich-Es Beziehung (vgl. Buber, 1997, S. 35 & 42). Nur über etwas Einzelnes, ein Ding oder ein Eigenschaftswesen²⁰⁴ in seiner Gegenständlichkeit „kannst du dich mit den anderen verständigen“ (Buber, 1997, S. 35), bekommt „jedes seinen Platz, seinen Ablauf, seine Messbarkeit, seine Bedingtheit“ (Buber, 1997, S. 34).

²⁰² Zitat: „Der Zweck der Beziehung ist ihr eigenes Wesen“ (Buber, 1997, S. 65).

²⁰³ Zitat: „Die Beziehung zum Du ist unmittelbar. Zwischen Ich und Du steht keine Begrifflichkeit, kein Vorwissen und keine Phantasie“ (Buber, 1997, S. 15).

²⁰⁴ Zitat: „Eigenwesen erscheint, indem es sich gegen andere Eigenwesen absetzt“ (Buber, 1997, S. 65).

Weil der Mensch mit seinem Körper in einer Welt lebt, in der ein Körper an andere grenzt²⁰⁵ und er in der Benennung, ihrer Handhabung und seinem Denken auf diese Abgetrenntheit der Es-Welt angewiesen ist, „muss“ das einzelne Du „nach Ablauf des Beziehungsvorgangs zu einem Es werden“ (Buber, 1997, S. 37). Die zwischenmenschliche Verantwortung gründet in der Beziehung, dem „Innewerden“ (Buber, 1997, S. 152 f.) des Anderen, aber „alle Antwort bindet das Du in die Eswelt ein. Das ist die Schwermut des Menschen und das ist seine Größe. Denn so wird Erkenntnis, so wird Werk, so wird Bild und Vorbild in der Mitte der Lebendigen“ (Buber, 1997, S. 42). Jedes Du, was sich in der Beziehung offenbart, muss wieder zerfallen in das Es der Erfahrungen. Das Du wird zum Sie oder Er mit Eigenschaften.

Weil Buber diese Notwendigkeit der Es-Welt, an der sich die Beziehungskraft zu bewähren hat (vgl. Buber, 1997, S. 42 & 52), deutlich benennt, halte ich es für falsch ihm eine „Vernachlässigung der Es-Welt“ vorzuwerfen (vgl. Bender, 1980, S. 30). Buber sagt ja nicht, es gäbe unabhängig vom Menschen zwei Welten, in denen der Einzelne mehr oder weniger lebt. Die Welt ist die eine, aber dem Menschen nach seiner zwiefältigen Haltung in zwiefältiger Weise gegeben. Die Welt –und das können wir am besten einsehen in Bezug auf die zwischenmenschliche Welt– ist aber nicht fertig, sondern der Mensch wirkt an ihr und dabei ist entscheidend, in welches Verhältnis er sich zu ihr setzt und wie er individuell das Gefüge zwischen Es-Welt und Du-Welt gestaltet.

Wirklichkeit und Sinn gründen nach Buber in der Beziehung, suchen aber die Verwirklichung an der Gegenständlichkeit (vgl. Buber, 1997, S. 42). Weil der heutigen Zeit aufgrund ihrer fehlenden Begegnungskultur dieses wahrhaft inspirierte Wirken mangelt, muss Buber als „Anrufender in der Not der Stunde“ den Blick auf diesen blinden Flecken lenken²⁰⁶. Aufgrund der doppelten Notwendigkeit der Es-Welt neigt der heutige Mensch dazu aus Bequemlichkeit, in dieser zu verbleiben (vgl. Buber, 1997, S. 37), sich mit dem erfahrenden und gebrauchenden Umgang abzufinden und so der Es-Welt ganz zu erliegen (vgl. Buber, 1997, S. 56). In bloßer Gegenwart hingegen lässt sich nicht leben, das Du ist nicht rein verwirklichbar (vgl. Buber, 1997, S. 52) aber es lässt sich eben im Gegensatz zur

²⁰⁵ Zitat: „Diese Tatsache ist die Abgehobenheit des menschlichen Leibes, als des Trägers seiner Empfindungen, von seiner Umwelt“ (Buber, 1997, S. 26).

²⁰⁶ Zitat: „Zentriert eine Kultur nicht mehr im lebendigen, unablässig erneuten Beziehungsvorgang, dann erstarrt sie zur Es-Welt, [...]. Von da an steigert sich die geläufige Ursächlichkeit [...] zum bedrückenden, erdrückenden Verhängnis“ (Buber, 1997, S. 57).

Gegenstandswelt leugnen, und so ist die allgemeine Tendenz und Bubers diesbezügliche Gegenbewegung vorgegeben.

Buber leugnet nicht die Notwendigkeit der Es-Welt als Voraussetzung der Beziehung und als ihr Wirkensfeld, aber er betont deren Angewiesenheit auf die Befruchtung aus der Beziehung. (vgl. Buber, 1997, S. 56). Das „Es“ muss vom Beziehungswillen getragen sein und darf sich nicht vom Wesentlichen abkapseln, genau darin liegt dann auch die Kritik an dem wissenschaftlichem Weltbild. „Statt einen Vorgang physikalisch, biologisch, soziologisch zu begreifen (wofür ich, von je zum Bewundern echter Forschungsakte geneigt, sehr viel übrig habe, wenn die es tun nur wissen, was sie tun, und die Grenzen des Bereichs, in dem sie sich bewegen, nicht aus den Augen verlieren), suche man hinter seine angebliche Signifikanz zu kommen, für die in einem vernunftgemäßen raumzeitlichen Weltkontinuum kein Platz sei“ (Buber, 1997, S. 155). Buber verurteilt also nicht die Wissenschaft, welche sich nur auf dem Boden der Es-Welt entfalten konnte, sondern lediglich die Wissenschaft, welche nicht vom Beziehungswillen getragen wird, ihren Platz und ihre Grenzen in der Welt nicht kennt und ihre Aussagen für die ganze Wirklichkeit verkaufen.

Es ist schwierig, die scharfe Trennung Bubers zwischen den beiden Weltgegebenheiten, die Einheit der Welt und die praktische Verzahnung zwischen Du-Welt und Es-Welt²⁰⁷ zusammenzudenken. Für ist insbesondere in Bezug auf den Verstehensbegriff wichtig festzuhalten, dass die scharfe Unterscheidung zwischen den beiden Grundhaltungen mit ihren unterschiedlichen Raum und Zeitstrukturen erkenntnistheoretisch von höchster Bedeutung ist. Ich kann entweder das Du empfangen oder ein Es erfahren, dementsprechend unterscheidet Buber auch zwischen den einander ausschließenden Wahrnehmungsweisen des gegenständlichen Beobachten bzw. Betrachtens und der Wahrnehmungsweise des Innewerdens (vgl. Buber, 1997, S. 274 f.). Im praktischen Lebensvollzug gibt es aber nicht das eine oder das andere²⁰⁸ in Reinform, Buber geht es auch nicht um das „Reine“: „Um das Trübe geht es mir, um das Gehemmte, um den Trott, um die Mühsal, um die dumpfe Widersinnigkeit – und um den Durchbruch“ (Buber, 1997, S. 191). Der Durchbruch ist im wörtlichen Sinne als die gesunde Verbindung zu verstehen, als Kanal zur Inspiration und Wirkung an der Es-Welt aus

²⁰⁷Zitat: „Das Es ist die Puppe, das Du der Falter. Nur dass es nicht immer Zustände sind, die einander reinlich ablösen, sondern oft ein tiefer Zwiefalt wirt verschlungenes Geschehens“ (Buber, 1997, S. 21).

²⁰⁸Selbst die an Beziehung verarmte Kultur zehrt noch von dem Tradierten aus ursprünglich echten Beziehungserlebnissen (Buber, 1997, S. 56).

der Du-Welt. „Immer wieder – so war es gemeint in der Stunde des Geistes, als er sich dem Menschen antat und die Antwort in ihm zeugte – soll das Gegenständliche zu Gegenwart entbrennen“ (Buber, 1997, S. 42).

Das schwierige insbesondere im Hinblick auf das psychotherapeutische Wirken ist nun, dass es keine vermittelnde Technik oder Wissen gibt für die menschliche Grundbewegung der Bewährung des Begegnungsgeschehens an der Es-Welt. Weil alles begrifflich Lehrbare in Anwendung auf Einzelfälle der Gefahr eines reinen Verhaftens auf der verobjektivierenden Gegenstandsebene entspricht, kann uns Buber keine Anleitung zur Verwirklichung der Beziehungserlebnisse geben²⁰⁹. Beziehung kann nicht „gemacht“ werden und das echte Gespräch verliert seine Unmittelbarkeit durch den differenzierenden und festhaltenden Charakter der Worte. Es kommt beim Einsatz von vermittelnden Methoden darauf an, ob sie im Dienste der Beziehung stehen, ob sie die Kraft der Beziehung wahren können. Deshalb sind für Buber gerade das Schweigen²¹⁰ und Stammeln²¹¹, die Unfähigkeit „mit einer Situation deren man inne ward, fertig zu werden“ (Buber, 1997, S. 163) Merkmale einer echten Antwort.

3.1.3 Kritik am Psychologismus: Das Reich des Zwischen

Begegnung findet nicht in der einen oder anderen Seele statt (Psychologismus; vgl. Buber, 1993b, S. 135), auch nicht in einer objektiven Welt (Kosmologismus; vgl. Buber, 1993b, S. 135), sondern im „Reich des Zwischen“, in einer nur den Beteiligten zugänglichen ontologischen Dimension. „Das Zwischen ist nicht eine Hilfskonstruktion, sondern wirklicher Ort und Träger zwischenmenschlichen Geschehens; es hat die spezifische Beachtung nicht gefunden, weil es zum Unterschied von Individualseele und Umwelt keine schlichte

²⁰⁹ Zitat: „Und dabei würde ihm nichts helfen, was er als stets Verwendbares zu besitzen glaubte, keine Kenntnis und keine Technik, kein System und kein Programm, denn nun hätte er es mit dem Uneinreihbaren, eben mit der Konkretion selber zu tun. Diese Sprache hat kein Alphabet, jeder ihrer Laute ist eine Schöpfung und nur als solche zu erfassen“ (Buber, 1997, S. 162).

Zitat: „Was wir empfangen haben, damit können wir nicht zu den anderen gehen und sagen: Dieses ist zu wissen, dieses ist zu tun. Wir können nur gehen und bewahren“ (Buber, 1997, S. 113).

²¹⁰ Zitat: „Nur das Schweigen zum Du, das Schweigen aller Zungen, das verschwiegene Harren im ungeformten, im ungeschiedenen, im vorzünglichen Wort lässt das Du frei. Für Ich und Du gilt: Alle Worte binden das Du in die Es-Welt ein“ (Buber, zit. nach Bender, 1980, S. 89).

²¹¹ Zitat: „Doch es kann geschehen, dass wir zu antworten uns unterfangen, stammelnd etwa, zu sicherer Artikulation langt uns nur selten die Seele zu“ (Buber, 1997, S. 163).

Kontinuität aufweist, sondern sich nach Maßgabe der menschlichen Begegnungen jeweils neu konstituiert; man hat daher naturgemäß, was ihm zukommt, an die kontinuierlichen Elemente, Seele und Welt, angeschlossen“ (Buber, 1962, S. 405). Das „Zwischen“ ist eine Sonderdimension unseres Daseins, „die uns so vertraut ist, dass wir bisher ihrer Besonderheit kaum recht inne geworden sind“ (Buber, 1997, S. 271).

Begegnung geschieht nicht, indem ich eine subjektive Vorstellung von dem Gegenüber habe und diese über äußere Beobachtungen und daraus abgeleiteten Schlüsse falsifiziere und modifiziere. Es bedeutet nicht, ein Ich denke, was du wohl denkst und Du denkst, was ich wohl denke, sondern Buber meint damit gerade ein Verlassen der eigenen Innerlichkeit²¹² und Aufgeben der Verobjektivierung des Gegenübers²¹³.

In seinem Aufsatz „Von der Verseelung der Welt“ (Buber, 1993b) stellt Buber die zwei neuzeitlichen Grundtendenzen des Psychologismus und des Kosmologismus in ihrem Wechselspiel gegenüber. Der Psychologismus betrachtet die Welt als Vorstellung der Seele, während der Kosmologismus das Seelenleben als ein Produkt der Welt auffasst (vgl. Buber, 1997, S. 135)²¹⁴. Buber leugnet nicht den Einfluss von Welt auf das Seelenleben und die subjektive Vorstellung von Welt: „es ist so, dass diese wechselseitige Einbezogenheit: Seele-Welt und Welt-Seele, besteht, aber die Wesenhaftigkeit des einen und des andern wird dabei unberührt gelassen“ (Buber, 1993b, S. 136). Dem Psychologismus bleibt der Seinscharakter der Welt verschlossen, während sich dem Kosmologismus das Wesenhafte der Seele entzieht.

Im strengen Sinne aber verschließt sich beiden das eigentliche Wesen von Welt und Seele, weil sich dieses erst in der Unmittelbarkeit des Zwischen konstituiert. Welt ist ja überhaupt erst durch die Urdistanzierung des Menschen und ihr Sinn kann nur in der Verwirklichung der Beziehung gefunden werden (siehe oben), dabei ist die Seele gleichsam

²¹² Zitat: „Demgemäß ist es auch von Grund auf irrig, die zwischenmenschlichen Phänomene als psychische verstehen zu wollen. Wenn etwa zwei Menschen ein Gespräch miteinander führen, so gehört zwar eminent dazu, was in des einen und des andern Seele vorgeht [...]. Dennoch ist dies nur die heimliche Begleitung zu dem Gespräch selber [...], dessen Sinn weder in einem der beiden Partner noch in beiden zusammen sich findet, sondern nur in diesem ihrem leibhaften Zusammenspiel, diesem ihrem Zwischen“ (Buber, 1997, S. 276).

²¹³ Zitat: „Bekanntlich behaupten manche Existentialisten, es sei das Grundfaktum zwischen Menschen, dass einer dem andern Objekt ist; soweit es aber so zugeht, ist die eigentümliche Wirklichkeit des Zwischenmenschlichen, das Geheimnis des Kontaktes, schon in hohem Maße eliminiert“ (Buber, 1997, S. 275).

²¹⁴ Es lassen sich darin unschwer die beiden Perspektiven der Psychoanalyse (vgl. Buber, 1958) bzw. humanistischen Psychotherapie (Psychologismus) und des Behaviorismus bzw. Verhaltenstherapie (Kosmologismus) wieder finden.

als „Beziehungsfläche“ zu verstehen, als eine Form der „Beziehung in ihrer Abgezogenheit auf das Ich betrachtet“ (Buber, 1993b, S. 138).

Es wird nun deutlich, dass auch der Vermittlungsversuch durch den Interaktionsbegriff, wie er in der Wissenschaft heute kursiert, diese Unmittelbarkeit nicht stiften kann. Die Tatsache, dass Individuum und Umwelt aufeinander wechselseitig Einfluss nehmen, bringt zwar die gegenseitige Abhängigkeit zum Ausdruck, aber ein bisschen Psychologismus mit ein bisschen Kosmologismus kombiniert ist keine echte Synthese, wie ihn die dialogische Wirklichkeit fordert. Deshalb setzt Buber dieser Polarität den „Ontologismus“ entgegen als ein vereinigendes Drittes, „das diese Gegensätzlichkeit überwölbt, aufhebt“ (Buber, 1993b, S. 136).

Das Verharren der Wissenschaft auf der Polaritätsebene hat seinen Grund in der anderen Seinsweise der Sphäre des Zwischen. Es wurde ja oben bereits darauf hingewiesen, dass die Du-Welt wesentlich flüchtiger ist und sich dem naturwissenschaftlichen Erkenntniszugang verschließt. Psychologismus, Kosmologismus und deren Vermittlung im Interaktionismus sind aber auf die Es-Welt gerichtet und versuchen durch ihren Wirklichkeitsanspruch den dialektischen Sprung zu umgehen. Buber wehrt sich deshalb ganz konkret gegen die wissenschaftlichen Versuche, das Beziehungsgeschehen sozial²¹⁵ oder psychologisch²¹⁶ erklären zu wollen. Die Psychologie hat nach Buber die Tendenz die Seele von ihrem beziehungshaften Grundcharakter vollständig abzulösen (vgl. Buber, 1993b, S. 142).

Natürlicherweise hinterlassen Beziehungen auch einzelne Erfahrungen, aber dort ist nicht das Wesentliche der Beziehung zu finden²¹⁷. „Nicht so offenbar ist Wirkensbedeutung an der Beziehung zum Menschen-Du. Der Wesensakt, der hier die Unmittelbarkeit stiftet, wird gewöhnlich gefühlhaft verstanden und damit verkannt“ (Buber, 1997, S. 18).

Eine Beziehung wird von Gefühlen begleitet, das persönliche Leben des dialogischen Geschehens jedoch erschließt sich nicht aus diesem Selbstbezug. „Dass Gefühle kein

²¹⁵ Zitat: „Man pflegt das, was sich zwischen Menschen begibt, dem Gebiet des «Sozialen» zuzurechnen und verwischt damit eine grundwichtige Trennungslinie zwischen zwei wesensverschiedenen Bereichen der Menschenwelt“ (Buber, 1997, S. 271).

²¹⁶ Zitat: „Psychologie ist die Erforschung der Seele in einer gesetzten Abgezogenheit von der Welt [...]. Die Grenze der Psychologie ist da, wo diese gesetzte (angenommene) Abgezogenheit sich an der Wirklichkeit aufhebt, wo sie an die Wirklichkeit gerät, an die Beziehung“ (Buber, 1993b, S. 142).

²¹⁷ Zitat: „Lebendig gegenseitige Beziehung schließt Gefühle ein, aber sie stammt nicht von ihnen“ (Buber, 1997, S. 47).

persönliches Leben ergeben, haben erst wenige verstanden; hier scheint ja das Allerpersönlichste zu hausen“ (Buber, 1997, S. 47). Vielmehr entspricht nach Buber der psychologische Selbstbezug dem Selbstwiderspruch, dass der Beziehungswille einen Gegenstand anpeilt, der niemals dialogischer Gegenüber sein kann, weil ihm ganz konkret das für die Begegnung konstitutive Element der Überraschung durch die Andersheit des Anderen fehlen muss²¹⁸. Deshalb wird die Psychologie nach Buber auch in ihre eigene Selbstaufhebung umschlagen, insofern sie durch die „ins Ich zurückschlagende Beziehungskraft“ die ganze Problematik und Verzweiflung der Beziehungslosigkeit mit ihren Fluchtversuchen und Pseudo-Religiosität fördert und gleichzeitig offen legt (Buber, 1993b, S. 142 f.).

3.1.4 Psychotherapeutisches Wirken: Die Kunst der Begegnung

Heilung, oder wie es Buber auch nennt „Umkehr“, ist nicht die Veränderung einzelner Fähigkeiten, Eigenschaften oder Verhaltensweise –das mag die sekundäre Folge sein, kann aber nicht intendiert werden, ohne das einzigartige Wesen des Patienten aus dem Blick zu verlieren– sondern richtet sich auf das ganze Wesen des Patienten. „Umkehr heißt für Buber nicht «im» Menschen eine Neurose zu heilen, sondern dem ganzen Menschen ein gewandeltes Verhältnis zur Wirklichkeit zu eröffnen [...]. Deshalb darf sich der Therapeut nicht auf «einzelne seelische Komplikationen» beschränken. Er muss vielmehr «an allen Punkten» ansetzen, «und zwar nicht einzeln, sondern gerade in ihrem vitalen Zusammenhang»“ (Tyrangiel, 1981, S. 113, bezugnehmend auf Zitate von Buber). Weil die „Ganzheit, Einheit und Einzigkeit“ aber in den existenziellen Beziehungen des Menschen liegt, verschließt sie sich dem objektivierenden Blick des Wissenschaftlers und kann nur durch die Ich-Du-Beziehung zum Patienten vergegenwärtigt werden (Buber, 1997, S. 284 ff.).

Wie es für Buber kein Ich an sich gibt, sondern nur ein Ich der Ich-Es oder Ich-Du-Beziehung, so findet er auch das Wesen von seelischer Krankheit nicht in dieser isolierten Betrachtung wieder²¹⁹. Erkrankung der Seele bedeutet bei Bubers Seelenbegriff als Beziehungsfläche primär eine Störung des Zwischenmenschlichen bzw. der faktischen,

²¹⁸ Dieses Argument entgegnet Buber im Dialog mit Rogers zu dessen psychotherapeutischer Ansicht seine Patienten würden in einen Dialog mit sich selber treten (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R., 1992, S. 194).

²¹⁹ Dass die Psychologie Krankheit und Heilung als innerpsychischen Prozess aufzufassen versucht, ist vielmehr ein Zeichen für die allgemeine Beziehungslosigkeit (Krankheit) der heutigen Zeit (vgl. Buber, 1993b).

existenziellen Situation. „Nie ist eine Seele allein krank, immer auch ein Zwischenhaftes, ein zwischen ihr und anderen Seienden Bestehendes“ (Buber, 1993a, S. 132). Der Ort der Krankheit ist die Sphäre des Zwischen oder wie Buber auch in Abgrenzung zum Innerpsychischen formuliert „die Sphäre des Existentiellen“ (Buber, 1958, S. 28). Echte Heilung kann nur von diesem Ort ausgehen: „Die Krankheiten der Seele sind Krankheiten der Beziehung [...]. Wenn der Arzt übermenschliche Macht hätte, müsste er die Beziehung selber zu heilen versuchen, im Dazwischen heilen“ (Buber, 1993b, S. 142)²²⁰.

Der Ort des psychotherapeutischen Wirkens ist also die menscheigentümliche Sphäre des Zwischen, in welche der Therapeut nur Zugang hat über die Beziehung zu dem Patienten. „Denn das innere Wachstum des Selbst vollzieht sich nicht aus dem Verhältnis des Menschen zu sich selber, sondern aus dem zwischen dem Einen und dem Anderen, unter Menschen also vornehmlich aus der Gegenseitigkeit der Vergegenwärtigung [...] in einem mit der Gegenseitigkeit der Akzeption, der Bejahung und Bestätigung“ (Buber, 1951, S. 43).

Für Buber ist der Beruf des Psychotherapeuten deshalb der „paradoxeste“ (Buber, 1993a, S. 128) aller Berufe, weil er am wenigsten sinnvoll allein durch die Aneignung von Wissen, Technik und Methoden ausgerichtet werden kann²²¹. Bei der echten psychotherapeutischen Tätigkeit muss der Therapeut all diese Vorbegriffe und Perspektiven verlassen, denn das ist die Bedingung zur persönlichen Begegnung und nur aus dieser heraus kann der Therapeut im Bereich des Zwischen wirken. „...ihm ist auch jene Not überantwortet, die erst in der Unmittelbarkeit des Partnertums zwischen dem zufluchtnehmenden Kranken und dem um Rettung bemühten Arzt sich zu erkennen gibt [...]. Ich habe schon darauf hingewiesen, dass der Arzt, um dies zulänglich tun zu können, sich dem festen Boden der Prinzipien und Methoden, auf dem er zu wandeln gelernt hat, zeitweilig aufheben muss“ (Buber, 1958, S. 29).

Der Therapeut darf sich nicht hinter seine Therapeutenrolle mit ihrer professionellen Überlegenheit (vgl. Buber, 1958, S. 130), dem analytisch reduktivem Denken (vgl. Buber, 1993b, S. 141) und der Verobjektivierung des Patienten (vgl. Buber 1993a, S. 129)

²²⁰ Interessant ist in diesem Zusammenhang der Versuch von Tyrangiel (1981, S. 61 ff.) die psychoanalytischen Krankheitskategorien wie Neurose, Psychose, Phobie, Schizophrenie und Depression aus dialogischer Sicht mit Verweis auf Buber als Störungen des Beziehungslebens zu charakterisieren. Vgl. auch Friedman (1987, S. 22).

²²¹ Zitat: „Nicht jeder ist ein Therapeut, der sich dafür hält, obwohl er studiert hat und die erforderlichen Fähigkeiten besitzt“ (Buber, 1993c, S. 166)

zurückziehen, er kann nur als bloße Person an den Patienten herantreten. Die persönliche Begegnung mit den Abgründen des Patienten fordert die Person des Therapeuten mit ihren eigenen Abgründen. „In Wahrheit ruft der Abgrund nicht die zuverlässig funktionierende Aktionssicherheit, sondern den Abgrund an, das heißt, die unter den durch Lehre und Übung errichteten Strukturen verborgene, die selber vom Chaos umwitterte, selber mit den Dämonien vertraute, aber mit der demütigen Macht des Ringens und Überwindens begnadete und immer neu so zu ringen und zu überwinden bereite Selbstheit des Arztes“ (Buber, 1993a, S. 130). Mit diesem Zitat deutet sich an, dass der Therapeut seinem Patienten nur helfen kann, wenn er selbst seine eigenen Abgründe kennt und die Erfahrung derer Überwindung zur Verwirklichung von Begegnung besitzt.

Das Paradoxe ist, dass der Therapeut nach diesem Opfer und Wagnis der Beziehung gerade als Arzt und Helfer wieder zurückkehren muss in die Es-Welt der Methodik und Verobjektivierung (vgl. Buber 1993a, S. 130). Diese bekommt nun aber einen ganz neuen Wesenszug wie die herkömmliche Methodik, welche noch dazu diente, den festen Boden der Verobjektivierung nie zu verlassen und durch ihren Wirklichkeitsanspruch die Beziehungsnotwendigkeit verdeckte. Der Therapeut wird aus dem Beziehungserlebnis „zurückkehren in eine modifizierte Methodik, in der, von dem in solchen Begegnungen Erfahrenen aus, auch das Ungewohnte den herrschenden Denkweisen Widerstrebende und den stets erneuten personenhaften Einsatz Heischende seinen Platz findet“ (Buber, 1993a, S. 131).

Wir haben es also wieder mit der Frage nach dem rechten Verhältnis von Es-Welt und Du-Welt zu tun, das erst durch die individuelle Neubegründung der Es-Welt aus der Beziehung zustande kommen kann. Buber leugnet nicht, dass der Therapeut auch auf der Erfahrungsebene arbeiten muss und dazu auf Methodik und Vorwissen angewiesen ist, aber diese steht immer im Dienste der Beziehung²²². Beschränkt sich der Therapeut dagegen auf die Erfahrungsebene der Wissenschaften, „mag ihm manche Reparatur gelingen [...]. Aber das, was ihm hier eigentlich aufgetragen ist, die Regeneration eines verkümmerten Person-Zentrums wird er nicht zu Werke bringen“ (Buber, 1997, S. 131 f.).

²²² Zitat: „Ohne Methoden ist man ein Dilettant. Ich bin durchaus für Methoden, aber um sie zu gebrauchen und nicht, um an sie zu glauben. Obwohl kein Arzt ohne Typologie auskommen kann, weiß er doch, dass zu einem bestimmten Zeitpunkt die unvergleichliche Person des Patienten vor der unvergleichlichen Person des Arztes steht; er wirft so viel von seiner Typologie über Bord, als er kann, und nimmt das Unvorhersehbare auf sich“ (Buber, 1993c, S. 158).

Neben der Tatsache, dass der Therapeut seine Methoden aufgeben muss, um sie später erneuert sinnvoll einsetzen zu können, existiert noch ein anderes Paradoxon für den Psychotherapeuten. Psychische Krankheit als Störung des Zwischenmenschlichen soll ja gerade durch die Begegnung im Zwischenmenschlichen geheilt werden, das bedeutet mit einem beziehungsgestörten Menschen soll eine gesundende Beziehung eingegangen werden. Wie ist das aber möglich, wenn die „Abkapselung“ (Buber, 1993a, S. 132) und das Leben im „Schein“²²³ des Patienten die Unmittelbarkeit der Beziehung verstellen?

Buber gibt uns darüber keine genaue Auskunft, es lässt sich nur soweit sagen, dass es sinnvoll erscheint, eine Störung an dem Ort zu bearbeiten, wo sie auch existiert. So schreibt Buber: „Dort, in dem geschlossenem Raum, wo man die isolierte Psyche, der Neigung des in sich verkapselten Patienten gemäß, ergründet und verarztet, wird dieser in immer tieferen Schichten auf seine Innerlichkeit als auf seine eigentliche Welt verwiesen; hier draußen, in der Unmittelbarkeit des menschlichen Gegenüberseins, muss und kann die Verkapselung durchbrochen, und dem in seinem Verhältnis zur Andersheit –zur uneinsehbaren Anderwelt– Erkrankten muss und kann ein gewandeltes, ein geheiltes Verhältnis zu ihr eröffnet werden“ (Buber, 1993a, S. 132).

Echte Heilung kann nur aus der Begegnung geschehen und es ist zunächst der Therapeut, welcher durch seine Wesenstat die Unmittelbarkeit der Beziehung stiftet, in der die Abkapselung des Patienten durchbrochen werden kann. Es wurde ja bereits das spezifische Opfer (Verlassen der Therapeutenrolle und Verzicht auf Verobjektivierung) und Wagnis (sich dem eigenen Abgrund und dem Abgrund des Patienten stellen) des Therapeuten als Voraussetzungen für eine heilende Beziehung genannt²²⁴, nun soll noch etwas genauer auf das spezifische Verhältnis zwischen Therapeut und Patient eingegangen werden.

²²³ Unter „Schein“ versteht Buber das Gegenteil von Aufrichtigkeit, ein Leben das bestimmt ist „von dem wie einer erscheinen will“. Dieser täuscht ein Sein vor, um vom Gegenüber in einer bestimmten Weise gesehen zu werden. „Wo aber der Schein der Lüge entspringt und von ihr durchsetzt ist, wird das Zwischenmenschliche in seiner Existenz bedroht“ (Buber, 1997, S. 177 ff.).

²²⁴ Zitat: „Der Therapeut muss bereit sein, sich überraschen zu lassen. Daraus kann sich ein neuer Typus des Therapeuten entwickeln – eine Persönlichkeit mit größerem Verantwortlichkeitsgefühl und sogar größeren Begabungen, denn es ist nicht so leicht, neue Verhaltensweisen ohne fertige Kategorien zu meistern“ (Buber, 1993c, S. 163). Buber hat nur wenig spezifische Hinweise zum Wesen des Therapeuten und seines Wirkens hinterlassen. Tyrangiel (1981, S. 75 ff.) sah sich deshalb veranlasst auch in Bubers Schriften zum Chassidismus zu forschen und kam zu der Ansicht: „In Bubers Darstellung des zaddikischen Wirkens begann ich die Konkretion seiner abstrakten Ausführungen zur Psychotherapie zu sehen“ (Tyrangiel, 1981, S. 176). Zweifellos ist es eine nahe liegende und bereichernde Perspektive, die helfende Beziehung zwischen Zaddik und Chassid auf die therapeutische Situation zu übertragen.

Der Patient kann innerhalb der Begegnung nur als Ganzheit verstanden werden („Innewerden“), wenn der Therapeut die Situation von *beiden* Enden der Beziehung aus erfährt. Hierzu muss er die „Umfassung“ üben, d.h. er muss diese Situation jeweils nicht bloß von seinem eigenen Ende aus, sondern auch von dem seines Gegenüber aus in all ihren Momenten erleben“ (Buber, 1997, S. 130). An anderer Stelle betont Buber diese Notwendigkeit einer helfenden Beziehung ganz explizit in Bezug auf die therapeutische Situation: „Der Therapeut muss die andere Seite geradezu körperlich mitempfinden, um zu wissen, wie der Patient sie empfindet“ (Buber, 1993c, S. 170).

Der Patient kann²²⁵ seinerseits gar nicht diese Umfassung ausüben, denn „wäre der Patient dazu ebenfalls imstande, so bedürfte er keiner Behandlung“ (Buber, 1993c, S. 170). Der Patient soll auch gar nicht diese Umfassung üben, denn das therapeutische, zielhafte Wirken bedarf dieser Entrückung des Therapeuten (vgl. Buber, 1997, S. 132). „Wieder aber würde die spezifische, die heilende Beziehung in dem Augenblick enden, wo es dem Patienten beifiele und gelänge, seinerseits die Umfassung zu üben und das Geschehen auch am ärztlichen Pol zu erleben. Heilen wie erziehen kann nur der gegenüber Lebende und doch Entrückte“ (Buber, 1997, S. 132)²²⁶.

Mit der durch Überwindung errungenen Beziehungsfähigkeit und mit der einseitigen Umfassung ist also eine gewisse Überlegenheit des Therapeuten gegenüber dem Patienten²²⁷ gefordert, die eine Einschränkung der zur Beziehung gehörenden Mutualität zur Folge hat. Diese eingeschränkte Mutualität ist der wesentliche Unterschied zwischen einer freundschaftlichen Beziehung und einer helfenden Beziehung²²⁸. „Jedes Ich-Du-Verhältnis innerhalb einer Beziehung, die sich als ein zielhaftes Wirken des einen Teils auf den anderen spezifiziert,

²²⁵ Zitat: „Sie sind zugleich auf Ihrer Seite und auf seiner Seite [...]. Er kann nur dort sein, wo er ist“ (Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 189).

²²⁶ Die einseitige Umfassung kann sogar so weit gehen, dass der Patient das Beziehungsgeschehen auf Erfahrungsebene gar nicht wahrnimmt: „Beziehung kann bestehen, auch wenn der Mensch, zu dem ich Du sage, in seiner Erfahrung es nicht vernimmt. Denn Du ist mehr als Es weiß. Du tut mehr, als es weiß. Hierher langt kein Trug: hier ist die Wiege des wirklichen Lebens“ (Buber, 1997, S. 13).

²²⁷ Zitat: „Es besteht eine bestimmte und rechtmäßige, eine recht problematische und trotzdem rechtmäßige Überlegenheit des Therapeuten. Ohne sie könnte er nichts ausrichten. Er muss freilich in ihr demütig bleiben, wenn er wirklich ein Therapeut sein soll“ (Buber, 1993c, S. 170).

²²⁸ Bei Rogers ist diese Unterscheidung immer mehr verwischt worden, sodass dieser Punkt im Dialog mit Buber die Differenzen offen legte. Buber betont Rogers gegenüber zunächst den existentiellen Unterschied, dass der eine kommt um Hilfe zu erhalten und der andere vorgibt helfen zu können. In der Beziehung ist der Therapeut dann an der Person des Patienten interessiert, aber dieser nicht an der Person des Therapeuten. Im Weiteren betont Buber dann die Einseitigkeit der Umfassung (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 188 ff.).

besteht kraft einer Mutualität, der es auferlegt ist, keine volle zu werden“ (Buber, 1997, S. 132).

Eine solche Einschränkung des dialogischen Prinzips birgt aber, verbunden mit der Absicht auf die Gesinnung und Lebensgestaltung von Menschen einzuwirken, gewisse Gefahren, denen Buber in seinem Aufsatz „Auferlegung und Erschließung“ (1997, S. 287 ff.) entgegentritt. Auferlegung bedeutet, „seine Meinung und Haltung, dem andern so auferlegen, dass der wähne, das seelische Ergebnis der Aktion sei seine“, während bei der Erschließung einer das will, „was er in sich selber als das Rechte erkannt hat, auch in der Seele des andern, als darin angelegt, finden und fördern“. Die Erschließung als die rechte Wirkungsweise einer helfenden Beziehung²²⁹ beruht somit auf einem positivem Menschenbild: „Er kann sich nicht auferlegen wollen, denn er glaubt an das Wirken der aktualisierenden Kräfte, das heißt, er glaubt, dass in jedem Menschen das Rechte in einer einmaligen und einzigartig personhaften Weise angelegt ist“ (Buber, 1997, S. 289).

Die Erschließung gelingt „nicht durch Belehrung, sondern durch Begegnung, durch existenzielle Kommunikation zwischen einem Seienden und einem Werden-Könnenden“ (Buber, 1997, S. 287). Der Therapeut hat nach Buber keine Heilslehre zu verkünden²³⁰, er kann dem Patienten keine Entscheidungen und den seelischen Kampf abnehmen (vgl. Tyrangiel, 1981, S. 83), „der Patient muss, [...] mit der Demut des Meisters sich selbst überlassen werden“. Wer meint damit plädiere Buber für eine passive Haltung verkennt das aktive der Wesenstat und die Schwierigkeit sich der Auferlegung zu enthalten. So führt Buber das vorige Zitat fort: „Es ist viel leichter, sich selbst aufzuerlegen, als die ganze Seelenkraft aufzuwenden, um den anderen sich selber zu überlassen und ihn sozusagen nicht anzurühren“ (Buber, 1993c, S. 164).

Für Buber ist das therapeutische Wirken aus der Begegnung ein wesentlich existenziellerer Prozess und Eingriff als ihn die meisten klärungsorientierten, therapeutischen Schulen verstehen, denen es primär um eine Bewusstmachung unbewusster Inhalte geht. Diese unterliegen nach Buber dem Irrtum, sie würden etwas heraufholen, was zuvor so im Unterbewusstsein aufbewahrt wurde und eigentlich bewusst werden will, dabei erkennen sie

²²⁹ Buber wendet dieses Prinzip an dieser Stelle nur auf den Erzieher an, aber mit Verweis auf noch zu zitierende Stellen in seinem Werk darf man dies m.E. auch auf die therapeutische Wirkungsweise übertragen.

²³⁰ Zitat: „der Patient darf nicht beeinflusst werden durch die allgemeinen Ideen der Schule“ (Buber, 1993c, S. 164).

nicht die radikale Veränderung dieser Inhalte durch die konkrete momentane Situation²³¹. Diesem unreflektierten Hervorbringen von Inhalten setzt Buber den Begriff der Bestärkung als therapeutische Wirkweise entgegen. Jeder Mensch –der psychisch Kranke aber in besonderer Weise– steht in einer polaren Realität, die Buber nicht als Gut und Böse verstehen will, sondern als Annahme und Ablehnung (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R., 1992, S. 197), bzw. Entscheidung und Zwiespalt (vgl. Buber, 1997, S. 55). Bestärkung bzw. Bestätigung bedeutet diese ganze Polarität in ihrem gegenseitigen Zusammenhang zu erkennen und den positiven Pol zu verstärken, indem der Therapeut eine Ordnung herzustellen hilft und sich so die Richtung des Guten zeigen kann (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 197).

Das Gute ist nichts vorfindlich Substanzielles, sondern das verborgen Zukünftige: „Der Therapeut kann das Wachstum von Möglichkeiten unmittelbar beeinflussen. Heilung heißt nicht das Alte heraufholen, sondern das Neue, sie will nicht einen Nullpunkt, sondern ein positives Gegengewicht erreichen“ (Buber, 1993c, S. 168). Wenn der Therapeut in der Begegnung ein Gespür für das Potenzial des Patienten entwickelt²³² und das Vertrauen des Patienten besitzt, kann er den Menschen in ihm fördern, der er zu sein bestimmt ist, indem er „diesem Mann sogar in seinem Kampf gegen sich selbst beisteht“ (Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 200).

Wie „die unmittelbare Begegnung ein Wirken am Gegenüber einschließt“ zeigt sich am deutlichsten am Wesen der Kunst (Buber, 1997, S. 18). Einem Menschen tritt etwas Wesenhaftes gegenüber, was durch ihn verwirklicht werden will. Das geht nur in der unmittelbaren Begegnung jenseits der Erfahrung, jenseits des Subjektiven. Aus der Beziehung heraus schafft vielmehr „schöpft“ der Künstler sein Werk. Das verwirklichte Werk ist dann natürlich in seinen Aspekten erfahrbar im Gegenständlichen, denn es hat sich in der Es-Welt verkörpert. Nicht aber dem distanzierten Beobachter, sondern nur dem, der eine Beziehung zu diesem Werk eingeht, offenbart sich dann aufs Neue dieses Wesen. In der Kunst ist das

²³¹ Zitat: „Das Unbewusste ist unser Sein selbst, aus dem die beiden Phänomene in jedem Augenblick wieder und wieder hervorgehen. Um in Erscheinung zu treten, muss sich das Unbewusste dissoziieren – eine der Methoden der dieser Dissoziation ist die analytische Psychologie“ (Buber, 1993c, S. 147) [...]. „Wir haben keine Tiefkühlung, die die Fragmente konserviert, sondern das Unbewusste hat sein Eigendasein, das wieder in physische und psychische Phänomene dissoziiert werden kann – aber das kann eine radikale Veränderung seiner Substanz bedeuten“ (Buber, 1993c, S. 161) [...]. Denn es wird viel mehr hervorgebracht und geschaffen als nur heraufgeholt“ (Buber, 1993c, S. 162).

²³² Zitat: „Ich kann in ihm erkennen, in ihm mehr oder weniger wissen, die Person, die er –ich kann es nur so ausdrücken– zu werden erschaffen ist“ (Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 198).

Wirken des Menschen in der Beziehung zum Wesenhaften eins mit der Entstehung des Kunstwerkes. Worin aber besteht das Wirken in der Beziehung zum Menschen?

„Der Wesensakt, der hier die Unmittelbarkeit stiftet, wird gewöhnlich gefühlhaft verstanden und damit verkannt“. Für Buber ist dieser Wesensakt eine „geistige Liebe“. Geistig in Abgrenzung zu Gefühlen, welche die Liebe begleiten, aber nicht ihr Eigentliches sind. Deshalb macht Liebe bei Buber auch nicht blind, sondern ganz im Gegenteil öffnet sie die Augen für den Anderen, in seiner Andersheit (vgl. Buber, 1997, S, 182). Solange die Liebe «blind» ist, das heißt solange sie nicht ein *ganzes* Wesen sieht, steht sie noch nicht wahrhaft unter dem Grundwort der Beziehung“ (Buber, 1997, S, 20). Diese Liebe wohnt nicht in der Subjektivität der Menschen, wie die Gefühle, denn sie ist zwischen Ich und Du, sie ist „welthaftes Wirken. Wer in ihr steht, in ihr schaut, dem lösen sich Menschen aus ihrer Verflochtenheit ins Getriebe; [...] und so kann er wirken, kann helfen, heilen, erziehen, erheben, erlösen“ (Buber, 1997, S, 19).

3.1.5 Der erkenntnistheoretische Ausgangspunkt: Im Anfang ist die Beziehung

Das Innewerden als dialogische Wahrnehmungsweise, die Umfassung und die Liebe als sehend machende Kraft sind alles Elemente des wesenhaften Verstehens in einer zwischenmenschlichen Beziehung. Dieses Wesen begegnet in der menscheigentümlichen Sphäre des Zwischen, in der Du-Welt die einer ganz eigenen Seinsweise mit Attributen, wie „grenzenlos“, „unzuverlässig“, „undicht“, „dauerlos“, „unermesslich“ und „unmittelbar“ (Buber, 1997, S. 36) versehen ist. Hier gibt es nicht ein bestimmtes Etwas zu verstehen, denn „Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts“ (Buber, 1997, S. 8).

Ein völlig anderer Charakter hingegen hat das rationale Verständnis auf der wissenschaftlichen Ebene der Es-Welt. Die heute in der Wissenschaft vorherrschende Wahrnehmungsart der Beobachtung, verbunden mit dem analytischen, reduktiven und ableitenden Denken, kann sich nur auf die Es-Welt beziehen, weil sie allein raum-zeitliche Zusammenhänge aufweist, in der einzelne Dinge in ihrer Abgegrenztheit zuverlässig geordnet werden können (vgl. Buber, 1997, S. 34 ff.). Aber noch viel allgemeiner lässt sich mit Buber sagen, sofern Verstehen, Denken und Erkenntnis, Fühlen, Wollen oder Erfahrung überhaupt notwendig ein Etwas zum

Gegenstand haben, gründen sie in der Es-Welt²³³, denn nur hier gibt es „Etwas“, nur hier grenzt ein Etwas an andere Etwas.

Eines von Bubers primären Anliegen, entspringend aus seiner genuinen Erkenntnis, ist, die durch die Haltung bestimmte, über den Dingen schwebende Grenze zwischen Du-Welt und Es-Welt äußerst scharf zu ziehen. Mit seiner entsprechenden Scharfsinnigkeit vollzieht er immer wieder diese Denkbewegung und verdeutlicht auf allen möglichen Ebenen und Gebieten diesen durch die menschliche Haltung konstituierten Gegensatz z.B. in Form von Eigenwesen vs. Person (vgl. Buber, 1997, S. 65), Willkür, Determination vs. Freiheit (vgl. Buber, 1997, S. 53 ff), Materie vs. Geist (vgl. Buber, 1997, S. 41 f.), Ganzheit, Einheit, Einzigkeit vs. Vielheit (vgl. Buber, 1997, S. 286), Verbundenheit vs. Abgehobenheit (vgl. Buber, 1997, S. 28), Wesenheit vs. Ding (vgl. Buber, 1997, S. 36).

Es wurde ja bereits auf die praktische Verzahnung und das rechte Verhältnis der beiden Welten hingewiesen und auch darauf, dass die scharfe ausschließliche Trennung wohl primär erkenntnistheoretisch zu verstehen ist. Ich kann meiner Umwelt zu einem bestimmten Zeitpunkt nur entweder als Ich des Grundwortes Ich-Es oder als Ich des Grundwortes Ich-Du gegenüber treten, entweder spreche ich einen Gegenstand als Du an oder erfahre einen Gegenstand als Es.

Die Ausschließlichkeit dieser zwei so konstituierten Welten hat neben den sich ausschließenden menschlichen Haltungen ihren tieferen Sinn in der grundsätzlich verschiedenen Zeitlichkeit. Durch die wesensmäßige Vergegenwärtigung des Du entsteht die Gegenwärtigkeit²³⁴, während der Gegenstandsbezug der Ich-Es Welt durch die Vergangenheit bestimmt ist²³⁵. Die vorgestellte Zukunft, in welche der Mensch seine Ängste und Hoffnungen, seine Zwecke und Ziele projiziert, entspricht in Bubers Sinne ebenfalls einem Verharren auf der

²³³ Zitat „Ich nehme etwas wahr. Ich empfinde etwas. Ich stelle etwas vor. Ich will etwas. Ich fühle etwas. Ich denke etwas. Aus alledem und seinesgleichen allein besteht das Leben des Menschenwesens nicht. All dies und seinesgleichen zusammen gründet das Reich des Es. Aber das Du hat anderen Grund“ (Buber, 1997, S. 8). Levinas (1963, S. 122) bemerkt zu diesem Zitat dass es sich hierbei wohl um Husserls Intentionalitätsbegriff handelt und schließt: „Sobald sich das Ich-Du vom Ich-Es unterscheidet, bezeichnet es somit in Verhältnis, das keine Intentionalität ist und das im Denken Bubers die Intentionalität erst bedingt“. Im existenzphilosophischen Sinne handelt es sich bei Bubers Ich-Du-Verhältnis um eine Intentionalitätsstruktur, die konkreter als das In-der-Welt-sein oder Mitsein Heideggers verstanden werden will, aber dennoch vor jedem intentionalen Verhältnis liegt und dessen Sein und Sinn begründet.

²³⁴ Zitat: „Nur dadurch, dass das Du gegenwärtig wird, entsteht Gegenwart“ (Buber, 1997, S. 16).

²³⁵ Zitat: „insofern der Mensch sich an den Dingen genügen lässt, die er erfährt und gebraucht, lebt er in der Vergangenheit und sein Augenblick ist ohne Präsenz. Er hat nichts als Gegenstände; Gegenstände aber bestehen im Gewesensein“ (Buber, 1997, S. 16).

Ebene der Es-Welt und ist damit bestimmt durch die Vergangenheit, denn dieser Zukunftsbezug beruht auf der Annahme von Kausalität und Beständigkeit, die wir aus den vergangenen Erfahrungen schließen²³⁶.

Die Gegenwärtigkeit des Du ist nicht zu verwechseln mit dem Gegenwartspunkt des vergangenheitsbestimmten Geschehens der Es-Welt. Ganz im Gegenteil sprengt dieser Augenblick der Gegenwärtigkeit das raum-zeitliche Kontinuum der Dingwelt, das Du ist nicht wie das Es in Raum und Zeit, sondern geht diesem voraus, Raum und Zeit sind im Du (vgl. Buber, 1997, S. 13). Diese völlig andere Zeitlichkeit ist das durchschlagendste Argument für die Ausschließlichkeit der Beziehung und die Unmöglichkeit der Reduktion dieser auf die Gegenstandswelt. „It is the presentness of the I-Thou relation which shows most clearly the logical impossibility of criticizing I-Thou knowing on the basis of any system of I-It“ (Friedman, 1954, S. 276).

Zunächst sieht es so aus, als gäbe es auf der einen Seite das wesenhafte Verstehen durch Begegnung, das aber weder als etwas gedacht noch gesprochen werden kann, und als gäbe es auf der anderen Seite das Verstehen im engeren Sinne im intentionalen Reich des Es, das zwar mitgeteilt werden kann, aber dafür die dialogische Wirklichkeit preisgeben muss. Nähme man diese Gegenüberstellung in Ausschließlichkeit als erkenntnistheoretisches Dogma, dann würde man als wissenschaftlicher Erforscher von zwischenmenschlichem Geschehen vor unüberwindbaren Problemen stehen. Wie lässt sich ein Gegenstand, dessen Wirklichkeit und Wesen in der unmittelbaren Beziehung liegt, mit den Mitteln der Es-Welt vermitteln? Buber gibt darauf keine direkte Antwort, denn er formuliert ebenso wenig eine reine Erkenntnistheorie, wie er keine reine Ethik formuliert. Er fragt grundsätzlicher nach dem Verhältnis, aus dem sich beide Bereiche erst konstituieren. Deshalb, meine ich, kann man auch Bubers Aussagen über das rechte Verhältnis bzw. Verbindung zwischen Du-Welt und Es-Welt auch auf den erkenntnistheoretischen Bereich anwenden.

Ein wichtiger Hinweis zur Lösung dieses erkenntnistheoretischen Dilemmas, dass die Wirklichkeit, Einheit und Einzigkeit des Du mit der Sprache, auf die unser Denken und alles Wissen angewiesen ist, zum Es neben anderen Es auseinander fällt, findet sich m.E. bei Friedman (1954). Dieser schreibt: „It is only when the *symbolic* character of subject-object

²³⁶ Zitat: „Even our predictions of the future actually belong to the world of the past, for they are generalizations based on the assumptions of unity, continuity, cause and effect, and the resemblance of the future to the past“ (Friedman, 1954, S. 276).

knowledge is forgotten or remains undiscovered (as is often the case) that this «knowledge» ceases to point back toward the reality of direct dialogical knowing and becomes instead an obstruction to it. When I-It blocks the return to I-Thou, it poses as reality itself” (Friedman, 1954, S. 273).

Die Gegenstände der Es-Welt und unser Wissen von ihnen besitzen keine eigentliche Wirklichkeit, sondern sie haben vielmehr Symbolcharakter, d.h. sie verweisen auf die Wirklichkeit, sind sie aber nicht selbst und bilden sie auch nicht ab. Das versteht sich schon allein daraus, dass Buber mit seiner Differenzierung von Du-Welt und Es-Welt nicht die Einheit der Welt zerschneiden will, sondern lediglich ihre menschliche Gegebenheitsweise. Wesen und Ding gehören unabhängig von der menschlichen Wahrnehmung untrennbar zusammen und deshalb ist das Ding der Es-Welt auch ein Zeichen für die Anrede des Wesens der Du-Welt. Gegenstände und Worte aus dem Reich des Es werden so zu „Zeichen der Anrede“ (Buber, 1997, S. 154).

Wahr ist etwas, wenn es als Anrede und entsprechender Antwort dem je einzelnen konkreten Ich-Du-Verhältnis entspringt (vgl. Levinas, 1963, S. 127), „es ist kein Inhalt oder Erfahrung, die sich unabhängig von ihrer Situation erinnern lässt, es bleibt immer die Anrede jenes Augenblicks, unisolierbar, es bleibt die Frage eines Fragenden, die ihre Antwort will“ (Buber, 1997, S.156). Eine Aussage steht demnach in einem existenziellen persönlichen Zusammenhang und kann nur in diesem Lebenszusammenhang sich als wahrhaft bewähren, indem sie als Anrede oder Antwort zum Ausdruck für die Ich-Du Beziehung wird. „The word be identified with subject-object, or I-It, knowledge while it remains indirect and symbolic, but it is itself the channel and expression of I-Thou knowing when it is taken up into real dialogue“ (Friedman, 1954, S. 273). Wahrheit ist demnach keine unpersönliche inhaltliche Erkenntniswahrheit, sondern primär das konkrete persönliche²³⁷ Verhältnis der Ich-Du-Beziehung, ein Verhältnis zum Sein. Wahrheit als faktische Seinsweise des Menschen ist Wahrsein: „Erkennen heißt für uns Kreaturen, unserer jeder seine, Relation zum Seienden wahrhaft und verantwortlich erfüllen [...] so entsteht und besteht lebendige Wahrheit“ (Buber zit. nach Levinas, 1963, S. 127).

²³⁷ Zitat: „Die Verbindung; von der hier die Rede ist, ist streng individuell. Die Wahrheit ist nicht die Reflexion über die Verbindung, sondern die Verbindung selbst“ (Levinas, 1963, S. 126).

Levinas betont den radikalen Wandel dieses Wahrheitsbegriffs: „Der statische Seins- und Wahrheitsbegriff, derjenige, der immer wieder erscheint, solange die Wahrheit gesagt werden kann, wird in dieser Anschauung vernichtet“ (Levinas, 1963, S. 127). Es gibt demnach keine allgemeine Wahrheit, d.h. aber auch nicht, dass die Wahrheit subjektiv ist, sondern gerade in dem subjektiven Verhältnis zum Du wird die Sphäre der Subjektivität bzw. des Bewusstseins transzendiert zur Sphäre des Zwischen, in der sich das Sein „objektiver als jede Objektivität“ (Levinas, 1963, S. 124) erschließt.

Jeder Mensch lebt so in der ständigen Anrede, nur vernimmt er sie häufig nicht: „die Ätherwellen brausen immer, aber wir haben zumeist unsern Empfänger abgestellt“ (Buber, 1997, S. 154). Insbesondere die Wissenschaft spielt bei der Abwehr der Zeichen eine bedeutende Rolle: „All unsere Wissenschaft versichert uns: Sei ruhig, das geschieht eben alles wie es geschehen muss, aber an dich ist nichts gerichtet, du bist nicht gemeint, das ist eben die Welt“ (Buber, 1997, S.153).

Die Wissenschaft meidet das Wagnis und Opfer der Beziehung, in welcher ihr der feste Boden des Raum-Zeit-Kontinuums unter den Füßen weggezogen wird, und versucht durch deren Leugnung den damit verlorenen Wahrheitsanspruch aufrechtzuerhalten. Die Sprache und die davon abhängige Erkenntnis werden von der Beziehung isoliert: „Nur indem ich es sterilisiere, es von Anrede entkeime, kann ich das, was mir widerfährt, als einen Teil des mich nicht meinenden Weltgeschehens fassen. Das zusammenhängende, sterilisierte System, in das sich all dies einzufügen braucht, ist das Titanenwerk der Menschheit. Auch die Sprache ist ihm dienstbar gemacht worden“ (Buber, 1997, S. 154). Damit ist aber der Symbol- oder Zeichencharakter der Worte verloren gegangen.

Bereinigt von ihrem existenziellen Zusammenhang, herausgerissen aus ihrer hermeneutischen Struktur sind die Gegenstände nicht mehr Zeichen der Anrede, sondern in Raum und Zeit vorhandene Objekte; Anrede und Antwort werden zu Worten *über* das bloß Vorhandene, die nun unabhängig vom Subjekt einen objektiven Wahrheitsanspruch erheben. Zum Ort der Wahrheit wird anstelle des Zwischen die Aussage selbst und das Wesen der Wahrheit wird in der Übereinstimmung von Inhalt der Aussage und Sache gesucht²³⁸.

²³⁸ Heidegger (2001, S. 214 ff.) macht auf das ungelöste Problem des Wesens der Übereinstimmung in der Korrespondenztheorie aufmerksam und löst dies auf ganz ähnliche Weise wie Buber. An einem Beispiel zeigt er, dass wir mit einer Aussage über eine Sache nicht unsere Vorstellung meinen, sondern die Sache selbst: „Jede Interpretation, die hier irgendetwas einschleibt, das im nur vorstellenden Aussagen soll gemeint sein, verfälscht den phänomenalen Tatbestand dessen, worüber ausgesagt wird. *Die Aussage ist ein Sein zum*

Die erkenntnistheoretische Frage nach der Übereinstimmung von subjektivem Urteil und objektiver Sache zeugt in ihrer Fragestellung schon von Voraussetzungen, die den dialogischen Ursprung von lebendiger Wahrheit verkennen. Der neuzeitliche Wahrheitsbegriff geht von einer Subjekt-Objekt-Trennung aus, die nach Buber in dieser Konsequenz nur in der Es-Welt existiert, die ihren eigenen Ursprung aus der Urbeziehung vergessen hat und durch den alleinigen Anspruch auf Wahrheit den Weg zur Beziehung verstellt. Wie Friedman (1954, S. 266 f.) tiefsinnig formuliert, findet die nicht streng phänomenologisch vorgehende Erkenntnistheorie in ihrem Ergebnis das wieder, was sie zuvor hineingelegt hat²³⁹. So stehen die heutigen Wissenschaftstheorien allesamt vor dem Dilemma, dass sie die Verbindung zwischen Aussage und Sache nicht finden können, nachdem sie diese zuvor in ihrer Voraussetzung unwiderruflich gekappt haben (siehe Kapitel 4.1.1 Das zwei Sprachebenen-Modell).

Die Philosophie Bubers setzt aber vor aller Subjekt-Objekt-Trennung an, sie thematisiert die Beziehungsstruktur selbst, aus der sich jede Differenzierung erst gebildet hat²⁴⁰. Um wieder die Rückbindung des wissenschaftlich-objektiven Erkenntnisanspruchs an ihren Ursprung der Beziehung zu vollziehen, bietet sich mit Buber die Betrachtung von dessen

seienden Ding selbst“ (Heidegger, 2001, S. 217 f., Hervorhebung M.R.). Der Aussagende teilt das Sein mit dem Seienden in seiner Entdecktheit und versetzt über die mitgeteilte Aussage den Vernehmenden ebenfalls in das entdeckte Sein zum besprochenen Seienden.

Eine wahre Aussage lässt das Seiende an ihm selbst entdecken, Wahrheit ist primär eine Seinsweise des Daseins, die das Seiende sehen lässt. Das Wahrsein als Seinsweise gründet in der Seinsweise des In-der-Welt-seins (vgl. Heidegger, 2001, S. 220 f.). Die hermeneutische Struktur des faktischen In-der-Welt-seins verblasst aber im Modus der Verfallenheit, in welchem versucht wird die Beziehung zwischen Seele und Welt vom innerweltlichen Objekt her zu begreifen. Diese Neigung strahlt im selben Akt der Isolation zurück auf das Dasein, welches nun seinerseits als Subjekt diesem Objekt gegenübergestellt wird (vgl. Heidegger, 2001, S. 58 f.). Das Medium der Verfallenheit ist die Rede, in der das Ausgesprochene als solches das Sein zu dem in der Aussage entdeckten Sein übernimmt. Der ursprüngliche Seinsbezug des Daseins mit der Entdecktheit des Seienden geht verloren und ist in der Ausgesprochenheit der Rede festgefroren. Erst nachdem Aussage und Seiendes so aus ihrem Entdeckungszusammenhang herausgerissen wurden, ist es möglich nach der Übereinstimmung von beidem zu fragen (vgl. Heidegger, 2001, S. 224) Die Subjekt-Objekt-Beziehung, die so zum selbstverständlichen Ausgangspunkt einer jeden Erkenntnistheorie wird, entstammt also dem spezifischen Modus der Verfallenheit und damit einer bestimmten Seinsweise, deren unbewusste Voraussetzungen in der Vergessenheit der eigenen existentiellen Beziehungsstruktur gründen.

²³⁹ Zitat: „Even a theory of knowledge which states that these things can be discovered by purely objective, rational or scientific means rests on presuppositions which in themselves constitute intuitions of what one is seeking to know. If we look carefully at the main categories of traditional epistemology [...] we see the starting point is absolutely basic to the conclusions at which one arrives“ (Friedman, 1954 S. 266 f.).

²⁴⁰ Zitat: „Martin Buber’s I-Thou philosophy cuts underneath all of these distinctions between types of subject-object knowledge to establish the I-Thou relation as an entirely other way of knowing, yet one from the I-It, or subject-object, relation is derived“ (Friedman, 1954, S. 267 f.).

Genese an. Mit den Worten: „Im Anfang ist die Beziehung“ beginnt ein für diese Aufgabe wichtiger Absatz aus „Ich und Du“ (Buber, 1997, S. 22 ff.).

Buber zeigt anhand des Lebens von Naturvölkern und später auch am Beispiel von Kindern das ursprüngliche Verhältnis²⁴¹ zur Welt auf, welches er mit dem Begriff der „Urbeziehung“ belegt. Die Urbeziehung zeichnet sich durch ein noch „gegenstandsarmes“ und „gegenwartsstarkes“ Umweltverhältnis aus, bei dem der Prozess der Urdistanzierung mit der damit verbundenen Subjekt-Objekt-Trennung noch nicht eingesetzt hat. Diese ursprüngliche Lebensweise der naturhaften Verbundenheit ist noch vollkommen durchzogen von Beziehungsvorgängen (der ursprüngliche Beziehungszustand wird durch die Sprache der Naturvölker in ihrem Anrede-Charakter bezeugt, vgl. Buber, 1997, S. 22 f.). Das Denken ist noch nicht jener subjektive Vorgang, der sich an Gegenständen entzündet und Vorstellungen entwickelt, nach deren Übereinstimmung das kritische Erkenntnissubjekt sich fragen muss. Die Verbindung mit den Dingen muss nicht erst durch einen subjektiven Erkenntnisvorgang hergestellt werden, sondern das Denken selbst steht noch ganz in der Urgemeinschaft mit dem Sein. „Das Gesetz der Partizipation in dem Denken der Naturvölker beweist den Urcharakter dieser Bande“ (Levinas, 1963, S. 123).

So wird die „vorgestaltige Umwelt“ ganz in ihrem unmittelbaren Anredecharakter erfahren, wahrgenommen werden in dieser Urbeziehung lediglich die Beziehungserfahrungen, aber keine isolierten objektiven Gegenstände: „Es ist eben nicht so, dass das Kind erst einen Gegenstand wahrnehme, dann etwa sich dazu in Beziehung setze; sondern das Beziehungstreben ist das erste“ (Buber, 1997, S. 31). Erst langsam hat sich in der Kulturentwicklung durch die „Zerschneidung der Urerlebnisse“ (Buber, 1997, S. 25) das Ich abgelöst und sich der Umwelt gegenüber gesetzt. Dieser Vorgang ist identisch mit dem Einsetzen der Erkenntnis, die sowohl Ursprung als auch Folge der Subjekt-Objekt-Trennung ist²⁴².

Ist erst einmal der Einschnitt der Urdistanzierung erfolgt, kann es nicht darum gehen, diese verloren gegangene Verbundenheit wieder zurückzuerlangen. Damit würde man den besonderen freiheitlichen Charakter und den Bezug auf die ganz andere Andersheit in der

²⁴¹ Zitat: „Der Primitive, dessen Leben, auch wenn wir es völlig zu erschließen vermöchten, uns das des wirklichen Urmenschen nur wie im Gleichnis darstellen kann, eröffnet uns nur kurze Durchblicke in den zeitlichen Zusammenhang der beiden Grundworte“ (Buber, 1997, S. 28).

²⁴² Zitat: „Die Erkenntnis ist nicht nur eine –und wäre es auch die höchste– Tätigkeit der Seele, sondern die Wesenhaftigkeit ihres Getrenntseins“ (Levinas, 1963, S. 119).

menscheigentümlichen Ich-Du Beziehung ebenfalls preisgeben. „Nicht als ob seine Sehnsucht ein Zurückverlangen meinte [...]. Sondern die Sehnsucht geht nach der welthaften Verbundenheit des zum Geiste aufgebrochenen Wesens mit seinem wahren Du“ (Buber, 1997, S. 29). Wenn wir nun aber nach einem Fundament der Erkenntnistheorie suchen, darf man mit Buber nicht vergessen, dass sich die heutigen „Beziehungen und Begriffe, aber auch die Vorstellungen von Personen und Dingen aus Vorstellungen von Beziehungsvorgängen und Beziehungszuständen herausgelöst haben“ (Buber, 1997, S. 22).

Durch die Bewusstwerdung und Wiederbelebung der ursprünglichen Beziehungsstruktur erweist sich das erkenntnistheoretische Problem, dass uns vom Anderen immer nur sein äußerer sinnlicher Ausdruck gegeben ist und dieser zudem nur mittelbar in unserer subjektiven Vorstellung repräsentiert wird, als das Produkt einer falschen Voraussetzung, die unserer neuzeitlichen, vom Grundwort der Trennung beherrschten Haltung entspringt. Wir sind gar nicht unwiderruflich eingeschlossen in unserer Subjektivität und können uns den Anderen letztlich immer nur als ein alter ego vorstellen. Dass dies so erscheint, ist nicht zuletzt eine Folge unserer Vergessenheit der Beziehungsstruktur, aus der wir stammen und zu deren dialogischer Neubegründung der Einzelne bestimmt ist.

„Es handelt sich nicht darum, einen Anderen zu denken, auch nicht, ihn als Anderen zu denken, sondern sich an ihn zu wenden, Du zu ihm zu sagen. Der adäquate Zugang zur Anderheit des Anderen ist nicht etwa eine Wahrnehmung, sondern dies Du-Sagen. Also eine unmittelbare Berührung in diesem Anruf, ohne dass dabei ein Objekt ins Spiel kommt“ (Levinas, 1963, S. 123).

Ob man einen Zugang zur Andersheit des Anderen findet, wird nicht zuletzt davon abhängen, was der Einzelne für ein Menschenbild hat, wie er sich den Menschen im Allgemeinen denkt. Hier lässt sich von Bubers phänomenologischer²⁴³ Forschung profitieren, die uns die Beziehung als Ausgangspunkt und Bestimmung unseres Seins frei gelegt hat. Echte Beziehung, das hat Buber immer wieder betont, kann aber nur bestehen mit der Möglichkeit der Überraschung durch das vollkommen Andere. Noch allgemeiner bedeutet der Begriff „Verbindung“ oder „Bezug“ ja das Verhältnis zwischen Verschiedenem, einander Anderem. „Tatsächlich gibt es nur da eine dieses Namen würdige Verbindung, wo es eine

²⁴³ Zitat: „Beachten wir schließlich den phänomenologischen Charakter von Bubers Beschreibungen: sie vollziehen sich in der Welt der Wahrnehmung, deren Perspektiven keiner Rechtfertigung durch intellektuelle Instanz bedürfen“ (Levinas, 1963, S. 124).

Anderheit gibt: die Verbindung, die Verbundenheit ist, wenn man so sagen darf, der Ausdruck der Andersheit selbst“ (Levinas, 1963, S. 125).

Tritt der Einzelne mit dieser Bewusstheit vor den Anderen, dann wird es auch seine Haltung beeinflussen, insofern als er darauf achten kann, sich den Anderen nicht in seine Vorstellungswelt einzuverleiben und dabei nur in sich selbst hinein zu starren, sondern vielmehr auf das völlig andere Wesen horcht. Das Verhältnis zwischen Ich und Du besteht darin, dass das Ich sich einem radikal anderen Wesen gegenüber stellt und es als solches anerkennt. Dieses wird sich ihm nicht als ein Etwas oder als ein Inhalt, aussprechbar in Worten, zeigen, sondern der Dialog mit dem Anderen erfolgt durch die an den Anderen gerichtete Rede und verbindliche Antwort. Das Andere entzieht sich immer, sobald man seiner in irgendeiner Form habhaft zu werden versucht, aber man kann es in der Ich-Du-Beziehung als ganzes meinen, sich in Rede und Antwort an das Andere richten. Deshalb lässt sich das Andere auch nur innerhalb der Beziehung finden, dem außenstehenden Beobachter muss sich diese Andersheit verschließen.

Meint man mit dem Begriff der Objektivität, Erkenntnis des vom subjektiven Vorstellen unabhängig Seienden²⁴⁴ und in unserem Sinne das Andere, dann kann man sagen: Die Objektivitätskriterien der heutigen Wissenschaft, welche auf der außenstehenden Beobachtung der Es-Welt gründen, sind nach Buber subjektiv, weil sie durch die fehlende Berührung mit dem Anderen keinen Weg aus der eigenen Subjektivität heraus kennen. Diese Subjektivität der auf der Subjekt-Objekt-Trennung beruhenden Objektivitätskriterien wird durch die Unkenntnis ihrer eigenen Voraussetzungen nochmals verschärft. Andererseits ist jede Form der Wissenschaft auf Begriffe und Inhalte angewiesen, die in dem Sinne objektiv sind, dass sie nicht nur an individuelle Situationen oder Personen gebunden sein können. Verallgemeinerungen in jeglicher Form als auch das Vermitteln von Wissensinhalten sind aber zugleich das Ende der Ich-Du-Beziehung und damit für sich genommen blind für das wirklich Andere. Wir befinden uns also vor der Schwierigkeit, dass das Objektive, d.h. vom individuellen Vorstellen unabhängige gerade nicht durch die Objektivität im Sinne von allgemein gültigen Aussagen entdeckt werden kann, ja sogar verdeckt wird.

²⁴⁴ Zitat: „Seit Kant bedeutet das Objektive das vom individuellen Vorstellen Unabhängige, Objektivität daher Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit einer sachlichen Aussage“ (Brockhaus 1955).

Was können wir jetzt aus Bubers Begegnungsphilosophie Bedeutsames für den erkenntnistheoretischen Ansatz schließen? Zunächst einmal sollte sich der Forscher immer des wesenhaften Unterschieds zwischen der Beziehungsebene und dem Feld des wissenschaftlichen Diskurses bewusst sein. Das würde ihn davor bewahren das Beziehungsgeschehen auf Begriffe der Es-Welt reduzieren zu wollen. Es stellt sich dann natürlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Gegenstand der Beziehung und den wissenschaftlichen Begriffen neu. Mit Buber lässt sich sagen, dass die Wirklichkeit als Seinserkenntnis in der Seinsweise der Ich-Du-Beziehung gründet und die Gegenstände und Worte, welche nur durch die Abgrenzung in der Es-Welt existieren, als Zeichen und Wegweiser für diese Beziehungswirklichkeit dienen können, insofern sie wahr sind. Diese Funktion können sie deshalb einnehmen, weil der Mensch immer schon in der Beziehungswirklichkeit lebt und die Abstraktion der Zeichen zu bloßen Gegenständen nur einer Verdeckung dieser Seinsweise entspricht.

Die wissenschaftliche Tätigkeit bekäme so einen ganz neuen Sinn. So wäre die Beschreibung eines Patienten nicht danach zu beurteilen, wie schlüssig anhand der Beobachtungen die Zuordnung in eine Krankheitskategorie mit kasuistisch angewandter Behandlungsmethode erfolgt, sondern ob die Beschreibung einem Begegnungserlebnis entstammt und den Vernehmenden erleichtert, ebenfalls in eine Beziehung mit dem einzigartigen Wesen des Patienten zu treten²⁴⁵.

Nicht nur bezüglich des Verstehens des Patienten auch bei der Erforschung des Verstehensprozess selbst dürfte mit Buber eindeutig hervorgehen, dass sich zwischenmenschliches Geschehen nicht aus einer unbeteiligten Beobachterperspektive erforschen lässt, weil der Anredecharakter der Es-Welt nur den an der Beziehung unmittelbar beteiligten Personen zugänglich ist.

Das neuzeitliche erkenntnistheoretische Grundproblem, dass es scheinbar keinen unmittelbaren Zugang zum Forschungsgegenstand gibt mit dem daraus folgenden Problem der Übereinstimmung von subjektiver Vorstellung und objektivem Gegenstand, erweist sich lebenspraktisch bzw. ontisch gesehen als Artefakt eines naturwissenschaftlichen Erkenntnisanspruch, der seine eigenen Ursprünge im Beziehungserleben leugnet. Das Erkenntnissubjekt

²⁴⁵ Steht die angewandte Behandlungsmethode im Dienste der Beziehung, sollte sie primär nicht an der Symptomreduzierung ausgerichtet sein, sondern zu einer gesteigerten Beziehungsfähigkeit des Patienten führen.

kann innerhalb der Beziehung durchaus die Unmittelbarkeit im Zwischen der Beziehung initiieren, allerdings lässt sich diese Wirklichkeit nicht als inhaltliche Wahrheit Unbeteiligten weitervermitteln. Insofern, dass sich Wissenschaft aber durch ihre Begrifflichkeit auf die unpersönlichen Ergebnisse als Erkenntniswahrheit beschränkt, ist es konsequent die Seinswahrheit der Beziehung außen vor zu lassen, nur sollte sie sich dieser Grenzen bewusst sein.

Eine solch menschlichere Wissenschaft kennt die Notwendigkeit der Zerstückelung von Seinskenntnis zur wissenschaftlichen Handhabung und weiß um deren beschränkten Wirklichkeitsanspruch. Die auf die Erkenntnisinhalte der Wissenschaft bezogene Polarität zwischen naivem Positivismus und radikalem Konstruktivismus, zwischen Absolutismus und Relativismus kann mit Buber aufgelöst werden, denn beide verkennen die Sphäre, in der einzig die Berührung mit dem Anderen möglich ist²⁴⁶. Der naturwissenschaftliche Wirklichkeitsanspruch mit seinen entsprechenden Objektivitätskriterien muss zumindest im zwischenmenschlichen Bereich aufgegeben werden, damit die gegenstandsbezogene Wissenschaft die tatsächliche zwischenmenschliche Wirklichkeit nicht versperrt, sondern ihr dienen kann. „Diese Pflicht macht die Übertragung der Methode ins Leben so fragwürdig; denn es ist exzessiv schwierig, hier jeweils die Grenze als solche zu beachten“ (Buber, 1997, S. 286).

Das Dilemma zwischen der ursprünglichen Seinswahrheit als Seinsweise der Ich-Du-Beziehung und der für die Wissenschaft notwendigen inhaltlichen, unter dem Grundwort der Trennung Ich-Es stehenden Erkenntniswahrheit lässt sich erkenntnistheoretisch nicht grundsätzlich auflösen (wie das die Wissenschaftstheorie gerne hätte), sondern eine Integration muss sich praktisch durch das rechte, die Beziehung verwirklichende Verhältnis bewähren²⁴⁷.

²⁴⁶ Beide Extrempositionen und alle Vermittlungsversuche bestehen in der Reduktion auf die Ebene der Ich-Es-Trennung. Wie Weizsäcker (1963) erkennt, hat der Positivismus eigentlich gar kein Ich, sondern nur ein Es. Der Konstruktivismus scheint mir dagegen nur das Ich zu kennen und das Es aus den Augen zu verlieren.

²⁴⁷ Zitat: „When this false objectification is done away with, the human studies will be in a position to integrate the I-Thou and the subject-object types of knowing. This implies the recognition that subject-object knowledge fulfills its true function only in so far as it retains its symbolic quality of pointing back to the dialogical knowing from which it derives“ (Friedman, 1954, S. 279 f.).

3.1.6 Zwischenmenschliches Verstehen: Umfang und Realphantasie

Dialog und zwischenmenschliches Verstehen richtet sich bei Buber immer auf das Andere. „Die Hauptvoraussetzung zur Entstehung eines echten Gesprächs ist, dass jeder seinen Partner als diesen, als eben diesen Menschen meint. Ich werde dessen inne, dass er anders, wesenhaft anders ist als ich“ (Buber, 1997, S. 283). Dieses Andere besteht nur durch die Selbstbewusstheit auf der einen Seite und das gleichzeitige Bewusstsein, dass der Gegenüber ein völlig Anderer ist als ich. Durch das Sprechen des Grundwortes Ich-Du, durch das Eintreten in das Zwischenreich der Beziehung ist die unmittelbare Berührung mit dem wesenhaft Anderen möglich.

Das Verstehen des völlig Anderen hat nach Buber nichts mit dem Feststellen und Vergleichen von bestimmten Eigenschaften oder Fähigkeiten zu tun – zu diesen kommt man durch abstrahierende Kategorien, die letztlich auf der Annahme von identischer Struktur und Gesetzmäßigkeiten beruhen – sondern zielt auf die konkrete „Ganzheit, Einheit und Einzigkeit“ des Gegenübers. Dieses zutiefst individuelle Personsein gründet in einem geistigen Personzentrum als „dynamische Mitte, die all seiner Äußerung, Handlung und Haltung das erfassbare Zeichen der Einzigkeit aufprägt“ (Buber, 1997, S. 284). Deshalb kann kein Mensch wirklich erfasst werden, „ohne dass man ihn auch von der dem Menschen allein eignenden Gabe des Geistes her erfasst, und zwar des Geistes als entscheidend beteiligt an dem Personsein dieses Lebewesens hier: des personenbestimmenden Geistes“ (Buber, 1997, S. 284).

Geist aber lässt sich nicht objektivieren, sein Wesen ist die Beziehung selbst²⁴⁸, Geist ist zwischen Ich und Du, „der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag“ (Buber, 1997, S. 41). Die Wissenschaft verkennt das dialogische Wesen des Geistes gleich in zweifacher Richtung. Ihr Instrument ist vorwiegend der einverleibte Geist als der zergliedernde und ableitende menschliche Verstand und mit innerer Notwendigkeit kann sie auch nur selbigen finden, sobald sie sich Geistiges zum Objekt macht. Das tiefere verbindende Wesen des Geistes kann mit dem „analytischen, reduktiven und ableitenden“ Denken nicht erreicht werden (Buber, 1997, S. 285).

²⁴⁸ Zitat: „Seele und Geist sind nicht aus dem isolierten Einzelnen zu verstehen, nicht ichhaft zu verstehen, nur aus der Beziehung zwischen Ich und welthaftem oder nicht welthaftem Sein“ (Buber, 1993b, S. 138).

Folglich muss sich diesem wissenschaftlichen Blick gerade das wahrhaft individuelle Personenzentrum des jeweiligen Menschen entziehen. Buber fragt nun weiter, wie das Verstehen oder Vergegenwärtigen des Anderen ohne die wissenschaftliche Verobjektivierung und Allgemeinbegriffe zu erstreben sei. Buber prägt diesbezüglich die Begriffe „Innewerden“ „Umfassung“ und „Realphantasie“. In Abgrenzung zu der gegenständlichen Wahrnehmung der Beobachtung und Betrachtung nennt er den Begriff des Innewerdens (Buber, 1997, S.150 ff.). Innewerden bedeutet, den Gegenüber nicht als einen abgetrennten Gegenstand zu betrachten, es kommt darauf an, den Anderen als Anrede zu verstehen, „die mir etwas sagt, mir etwas zuspricht, mir etwas in mein eigenes Leben hineinspricht“ (Buber, 1997, S. 152). Dies so anzunehmen und Rede und Antwort zu stehen ist die Wahrnehmungsweise des Innewerdens.

Den Begriff der Umfassung prägt Buber in Abgrenzung zu der Einfühlung. Einfühlung bedeutet mit dem eigenen Gefühl in die dynamische Struktur eines Gegenstandes [...] zu schlüpfen und sie gleichsam von innen abzulaufen [...]. Sie bedeutet somit Ausschaltung der eigenen Konkretheit, Verlöschen der gelebten Situation, Aufgehen der Wirklichkeit, an der man teilhat, in purer Ästhetik. Umfassung ist das Gegenteil: Erweiterung der eigenen Konkretheit, Erfüllung der gelebten Situation, vollkommene Präsenz der Wirklichkeit, an der man teilhat“ (Buber, 1962, S. 802)²⁴⁹.

Das „Umfassen“ meint Buber wörtlich in dem Sinne, dass die einander begegnenden Personen die Situation jeweils an beiden Enden der Beziehung zugleich wahrnehmen (vgl. Buber, 1997, S. 131). Das Ich erlebt die Ich-Du Beziehung zugleich auch aus der Perspektive des Du, ohne dabei seine eigene Perspektive aufgeben zu müssen, das Erleben umfasst beide Perspektiven. Dieses Verstehen ist nicht nur umfassender, weil es sich auf ein umfassendes Wesen (und nicht auf einzelne Etwas) bezieht, sondern weil zum Verstehen des Anderen auch gleichzeitig das Verstehen von dessen Erleben dieser zu verstehenden Situation gehört. Insbesondere in der Psychotherapie lässt sich veranschaulichen, wie bedeutend es ist, dass der

²⁴⁹ Auch Friedmann grenzt die Umfassung als Methode der Vergegenwärtigung des Anderen von der Empathie ab: „Hier geht es nicht um Empathie oder intuitive Perzeption, sondern darum, sich in die andere Person mutig hineinzusetzen, was von der eigenen Person außerordentlich intensives Handeln verlangt“ (Friedman, 1989, S. 30).

Therapeut immer auch zugleich der Wirkung seiner Beziehungsbemühungen auf den Patienten gewahr ist²⁵⁰.

Der Begriff der „Umfassung“ entspringt Bubers Dialektik. Wie das Reich des Zwischen als Synthese von Psychologismus und Kosmologismus aufgefasst werden kann, ist die Umfassung die äquivalente Synthese von Empathie und Identifikation. „Empathie versucht den anderen zu erreichen, indem sie das eigene Selbst verlässt; Identifizierung (Selbstbezogenheit) versucht den anderen zu verstehen, indem sie sich auf das eigene Selbst konzentriert“ (Friedman, 1987, S. 287). Die Umfassung vereint beide Pole, wahres Verstehen geschieht, indem der Verstehende sich an beiden Polen der Begegnung zugleich wieder findet (vgl. Buber, 1997, S. 132).

Wie aber ereignet sich diese Berührung mit dem ganz Anderen? Das ontologische Fundament kennen wir bereits mit dem Reich des Zwischen. Wir wissen auch, dass es sich hierbei um eine ganz andere Raum-Zeitlichkeit handelt als in der Gegenstandswelt, die uns nur mittelbar zugänglich ist, und kann deshalb mit der aus ihr stammenden Logik nicht erschlossen werden. Die Unmittelbarkeit der Begegnung im Reich des Zwischen ist eng verwandt mit Bubers Geistbegriff. Geist ist aber bei Buber die Beziehung zu dem Nicht-Welthaften, und dies lässt sich nicht weiter verfolgen, ohne das Gottesverständnis Bubers aufzugreifen²⁵¹. Man kann Bubers autobiographischen Erzählungen entnehmen, dass er auch das „ewige Du“ auf phänomenologische Weise erschlossen hat (vgl. Buber, 1963; Buber, 1997, S. 39 ff.), aber das führt in eine Sphäre, die für die wenigsten Menschen auf diese Weise nachprüfbar ist und gerät deshalb immer in Gefahr, zur Glaubenslehre abgestempelt und so entkräftigt zu werden. Auch ohne auf die tiefere Metaphysik Bubers zurückgreifen zu müssen, lässt sich das bisher gesagte für jeden Menschen persönlich nachvollziehen und für sich jeweils wiederentdecken.

Nicht zuletzt weil wir mit Buber auch die Grenzen des begrifflichen Denkens kennen gelernt haben kann uns der exakte Vorgang des zwischenmenschlichen Verstehens, des

²⁵⁰ Zitat: „Damit er die Befreiung und Aktualisierung jener Einheit in einem neuen Einvernehmen der Person mit der Welt fördere, muss er, wie der Erzieher, jeweils nicht bloß hier, an seinem Pol der bipolaren Beziehung, sondern auch mit der Kraft der Vergegenwärtigung am anderen Pol stehen und die Wirkung seines eigenen Handelns erfahren“ (Buber, 1997, S. 132).

²⁵¹ Ein Hinweis auf den metaphysischen Ursprung der Begegnung ist auch Bubers Begriff der „Gnade“: „Das Du begegnet mir von Gnaden – durch Suchen wird es nicht gefunden“ (Buber, 1997, S. 15). Am Anfang des dritten Teils von Ich und Du schreibt Buber: „Die verlängerten Linien der Beziehungen schneiden sich im ewigen Du. Jedes geeinzelte Du ist ein Durchblick zu ihm“.

Berührt-Werdens von dem ganz Anderen nicht ganz offenkundig werden. Mir scheint an dieser Stelle die Notwendigkeit hervorzutreten, dass die Lehren der Erkenntnistheorie und Ontologie durch phänomenologische Forschung des Einzelnen abgelöst und weitergeführt werden zu müssen. Weiter unten soll mit Max Scheler nochmals der Versuch gemacht werden, auf begrifflicher Ebene etwas weiter in dieses Rätsel vorzudringen. Buber gibt uns jedoch mit seinem Begriff der „Realphantasie“ einen weiteren Anhaltspunkt. Es handelt sich hierbei um eine „hellsichtige Gabe“, die es für die kommenden Generationen auszubilden gilt. Ihr Wesen ist das „Einschwingen ins Andere, wie es eben die Art aller echten Phantasie ist, nur dass hier der Bereich nicht das Allmögliche, sondern die mir entgegentretende besondere reale Person ist, die ich mir eben so und nicht anders in ihrer Ganzheit, Einheit und Einzigkeit und in ihrer all dies immer neu verwirklichenden dynamischen Mitte zu vergegenwärtigen versuchen kann“ (Buber, 1997, S. 286).

An anderer Stelle bezeichnet Buber (1951, S. 40) die Realphantasie als eine Fähigkeit, „sich eine in diesem Augenblick bestehende, aber nicht sinnemäßig erfahrbare Wirklichkeit vor die Seele zu halten“. Damit dürfte aber dem Leser klar sein, dass diese Erkenntnistätigkeit auf dem Boden der naturwissenschaftlichen Erkenntnistheorien niemals begriffen werden kann, solange diese den festen Grund und die Sicherung der Objektivität allein auf der sinnlichen Ebene sucht. Bubers Auffassung der Phantasie darf nicht verwechselt werden mit dessen Konnotation in der Wissenschaftstheorie, wo Phantasie eine wünschenswerte Fähigkeit zur Entwicklung von Hypothesen und Versuchsaufbau ist, die sich dann erst an der empirischen Realität bewähren müssen. Wie das Wort *Realphantasie* schon ausdrückt ist die Phantasie selbst ein genuines Erkenntnisorgan der Realität²⁵².

Das zwischenmenschliche Verstehen beruht bei Buber demnach auf einer seelischen Tätigkeit, die nicht einfach vorhanden ist, weil der Einzelne sie in der Beziehung erst verwirklichen muss. Sofern Verstehen der zentrale Prozess der Therapie ist, wäre die in die Zukunft verweisende Ausbildung eines solchen Erkenntnisorgans²⁵³ die primäre Aufgabe

²⁵² Mit diesem Phantasiebegriff knüpft er m.E. an das Weltbild des deutschen Idealismus an, bei Goethe hatte die Phantasietätigkeit noch eine völlig andere Berechtigung ebenso wie die geachtete „Spekulation“ der deutschen Idealisten in der heutigen Wissenschaft zur bloßen Spekulation degradiert wird.

²⁵³ Zitat: „Wollen wir zugleich das Heutige wachsam betreiben und das Morgige hellstichtig bereiten, dann müssen wir in uns selber und in den nach uns kommenden Generationen eine Gabe ausbilden, die als Aschenbrödel und vorbestimmte Prinzessin in der Innerlichkeit des Menschen lebt“ (Buber, 1997, S. 286). Der ideelle Charakter dieser Tätigkeit erklärt nochmals deren Nichtbeachtung durch die Naturwissenschaften, welche sich auf bereits Vorhandenes beschränken wollen.

eines jeden Therapeuten. In diesem Sinne wird die erkenntnistheoretische Dimension von Bubers Aussage: „Die entscheidende Wirklichkeit ist der Therapeut, nicht die Methoden“ (Buber, 1993c, S. 158) offener.

3.2 Die Philosophie Martin Bubers als Kritik von Carl Rogers' Wissenschaftskonzeption

Ich möchte an dieser Stelle das Verhältnis zwischen Rogers und Buber nochmals resümieren. Es dürfte die starke geistige Verwandtschaft beider Personen inzwischen deutlich geworden sein. Diese Verwandtschaft liegt primär in der Gesinnung und Lebenshaltung beider Personen, die, wie ich meine, jedoch nur in Bubers Welt- und Menschenbild und nicht in Rogers' Theorie ihren Ausdruck gefunden hat. Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass bei Rogers' Theorie implizite Widersprüche zu seiner eigenen Praxis bestehen, und versucht nachzuvollziehen, wie es aufgrund der naturwissenschaftlichen Dogmen dazu gekommen ist. Es soll nun gezeigt werden, worin die Widersprüche zu Bubers Theorie liegen. Insofern Bubers' Philosophie die ontologische Grundlage zu Rogers' Praxis bietet, ermöglicht der Vergleich beider Theorien die Explikation der impliziten Widersprüche einer naturwissenschaftlich orientierten Gesprächspsychotherapie.

3.2.1 Gemeinsame Gesinnung und der Ursprung der Widersprüche im jeweiligen Menschenbild

Die zentrale Übereinstimmung beider liegt in der aus Erfahrung gewonnenen Einsicht, dass Heilung und Persönlichkeitsentwicklung nicht allein durch Anwendung von Fachwissen und Methoden zustande kommen kann, sondern einzig durch die Verwirklichung zwischenmenschlicher Beziehung. Sowohl bei Rogers als auch bei Buber ist äußerst evident, dass es sich hierbei nicht um eine rein theoretische Erkenntnis handelt, sondern um eine moralische Erkenntnis, die nicht abzulösen ist von der Lebensführung des jeweiligen Denkers. Mit entsprechender Konsequenz suchten sie zu ihren Mitmenschen sowohl im beruflichen als auch im privaten Bereich das Gespräch und die Beziehung. Beide verstanden sich als Gesellschaftskritiker und sahen ihre Lebensaufgabe darin auch über ihr unmittelbares Umfeld hinaus auf gesellschaftlicher Ebene eine solche Begegnungskultur zu initiieren (vgl. Buber, 1997; Buber, 1963; Rogers, 1980 d).

Sowohl Buber als auch Rogers kamen über ihre Beziehungserlebnisse zu der Erkenntnis, dass sich das Wesen der Beziehungen in seiner Tiefe nicht vollkommen erfassen lässt und auf eine transzendente Sphäre hinweist, die rational nicht völlig durchdrungen werden kann. Buber ist grundsätzlich „religiös gestimmt“ aber auch Rogers, dessen Verhältnis zu religiösen Inhalten durch sein Elternhaus stark vorbelastet war, kam nicht umhin, am Ende seines Lebens seine tieferen Beziehungserfahrungen mit Worten wie „spirituell“ oder „Einheit des Geistes“ zu versehen.

In ihrem zwischenmenschlichen und spezifischer in ihrem pädagogischen und heilungsorientierten Wirken waren sowohl Buber als auch Rogers durchdrungen von einer tiefen Achtung gegenüber der Entwicklungsfähigkeit und der Eigengesetzlichkeit des Einzelnen. Buber nennt ebenfalls in diesem Zusammenhang den für Rogers so zentralen Begriff der „Aktualisierung“²⁵⁴. Beide betonen die außerordentliche Wichtigkeit, den Anderen nicht in Abhängigkeit zu vereinnahmen, sich nicht als Heilbringer, sondern als „Helfer der aktualisierenden Kräfte“ (Buber, 1997, S. 289) des Anderen zu verstehen, um die nur durch den Anderen selbst führungsfähige Entwicklung nicht zu hemmen. Dieses moralische Empfinden für die entwicklungsSuchende Individualität des Einzelnen hat bei beiden auch den erkenntnistheoretischen Aspekt der gezielten Enthaltung von wissenschaftlichen Allgemeinbegriffen und persönlichen Vorstellungen, mit dem Anspruch sich von der Andersartigkeit des Anderen überraschen lassen zu können.

Die theoretischen Arbeiten von Rogers und Buber waren vorwiegend Versuche, die Beziehungsrealität zu charakterisieren und den Leser so in diese Wirklichkeit zu führen. Dabei kann man unzählige Parallelen entdecken, so würde einer oberflächlichen Betrachtung wohl Rogers' Begriff der „Akzeptanz“ oder „Wertschätzung“ Bubers Begriff der „Annahme“ oder „Bestärkung“ entsprechen (Buber, 1997, S. 280). Die „Echtheit“ oder „Authentizität“ Rogers' hätte ihre Entsprechung in Bubers Begriff der „Aufrichtigkeit“, die „Empathie“ findet sich wieder in Bubers „Umfassungs“-Begriff.

Wie bereits erwähnt, bestehen diese Übereinstimmungen nur oberflächlich, dem genaueren Lesen können sich die wesentlichen Unterschiede nicht verbergen, welche ihre Ursache in dem äußerst verschiedenen Menschenbild von Rogers und Buber haben. Im Kapitel 2.2.4 zu

²⁵⁴ Zitat: „Jedes personhafte Wesen zeigt sich ihm als in einem solchen Prozess der Aktualisierung begriffen“ (Buber, 1997, S. 289).

Rogers' Menschenbild wurden die zentralen Einschränkungen erwähnt, welche bedingt sind durch seine naturwissenschaftlichen Indoktrinationen. Diese waren zum einen die Reduzierung des Menschen auf seinen Organismus und zum anderen die Verkennung seines dialogischen Wesens. Mit Rogers konnte noch nicht der innere Zusammenhang dieser beiden Einschränkungen zutage treten, es wurde lediglich festgestellt, dass die naturwissenschaftlich orientierte Psychologie auch mit ihrem Interaktionsbegriff das dialogische Prinzip nicht annähernd erreicht. Vor dem Hintergrund Bubers Philosophie wird jedoch ersichtlich warum das so sein muss:

Die Verwirklichung des Menschseins ist eins mit der Verwirklichung der menscheigentümlichen Ich-Du-Beziehung. Diese dialogische Seinsweise kann nicht innerhalb der Bedingtheit des Organismus gefunden werden ebenso wenig durch das von der Beziehung abstrahierte Denken der Naturwissenschaft. Das Wesen des Menschen liegt in der Sphäre des Zwischen, diese ist kein räumlicher Ort zwischen zwei Gegenstände, in dem Wirkungen hin- und hergehen, sondern eine genuine geistige Wirklichkeit, die den Gesetzmäßigkeiten der Es-Welt nicht unterliegt. Jeder Mensch ist mit der Gabe des Geistes ausgestattet und kann Kraft seines Geistes in die Beziehung eintreten und so sein vom Geiste bestimmtes Personsein verwirklichen²⁵⁵.

Die vorausgesetzte Subjekt-Objekt-Trennung der Naturwissenschaften schließt von vornherein Beziehung aus und kann deshalb nur organismisch bedingtes Seiendes erkennen. Die naturwissenschaftliche Reduzierung des Menschen auf seinen Organismus und dem an diesem verhafteten Denken kann dann das dialogische Prinzip nicht mehr sehen, weil sich der eigentliche Charakter des menschlichen Geistes und damit die Möglichkeit der Beziehung innerhalb der Es-Welt gar nicht finden lassen. In einer Welt aus getrennten Objekten lässt sich dann auch aus den komplexesten Verknüpfungsmodellen die Unmittelbarkeit der Beziehung nicht wieder herstellen.

Ursprünglich war demnach die Selbstvergessenheit des dialogischen Prinzips, die uns heute im wissenschaftlichen Denken zu der Vorstellung einer Welt von Objekten in Raum und Zeit geführt hat. Dementsprechend hat sich der Mensch selbst in dieser Es-Welt als ein biologischer Organismus platziert. Das auf diese Weise beschränkte Welt- und Menschenbild

²⁵⁵ Der neuzeitliche Mensch verkennt das verbindende Wesen des Geistes, weil er „den Geist auf sein Ich als dessen Besitzer reduziert“ und damit irrtümlich Intellekt mit Geist identifiziert (Suter, 1986, S. 49).

lässt erkenntnistheoretisch, aber auch praktisch, die menscheigentümliche Beziehungsqualität verblassen.

Rogers' Reduzierung des Menschen auf seinen Organismus bzw. dem diesen innewohnende Selbstaktualisierungstendenz ist in diesem Zusammenhang zu verstehen. Der Organismus unterliegt den gleichen Gesetzmäßigkeiten wie die Natur und auch die Selbstaktualisierungstendenz ist bei Rogers ausdrücklich eine die ganze Natur durchziehende Kraft, während Bubers menschliche Grundprinzipien der Urdistanzierung und Beziehung hingegen eine menscheigentümlich Seinskategorie darstellen. Zu den unterschiedlichen Wesensbestimmungen des Menschen kam es deshalb, weil Rogers in seiner naturwissenschaftlichen Hörigkeit nicht bei der besonderen Seinsweise des Menschen angesetzt hat, sondern die menschlichen Entwicklungsgesetze im naturwissenschaftlichen Feld finden musste. Auf diese Weise entglitt ihm der alles entscheidende Unterschied der verschiedenen Seinskategorien von Tier und Mensch²⁵⁶. Erst wenn das Beziehungswesen des Menschen vom je einzelnen erkannt wird²⁵⁷, erhält der Mensch wieder einen echten Begriff von seinem geistigen Dasein²⁵⁸.

Der entscheidende Schritt zum Verlassen von Rogers' naturwissenschaftlicher Position scheint mir dabei die ontische Dimension des Zwischen bei Buber. Während sich für ihn das Ich ausschließlich in der Fülle seiner Wesensbeziehungen offenbart, also im Übersubjektiven, sucht Rogers das Selbst in der Fülle der subjektiven organismischen Erfahrungen. Für

²⁵⁶ Zitat: „Dieser seinsmässige Quantensprung zwischen Mensch und Tier wird für Rogers sekundär. Er legt den Schwerpunkt auf die Tier und Mensch gemeinsame organismische Tendenz“ (Suter, 1986., S. 110 f.).

²⁵⁷ Buber spricht nicht *über* den Menschen und wirft etwa den Naturwissenschaftlern vor, dass sie das Geistwesen des Menschen nicht berücksichtigen. Er verwendet Begriffe wie „Geist“ „Seele“ und „Gott“ nur sehr selten, stattdessen fordert er auf, mithilfe seiner Begrifflichkeit genau hinzuschauen, wie das menschliche Sein in der Beziehung gründet, dann erhält der Einzelne auch davon einen Begriff, was er zuvor wesentlich verkennen musste.

²⁵⁸ Dass kein rein intellektueller Ansatz dem Menschen zur Verwirklichung von Beziehung zu helfen vermag, betont Buber ebenso wie Rogers. Intellektuell bedeutet in diesem Zusammenhang das abstrakte Denken, welches unter dem Grundwort des Ich-Es mit der Subjekt-Objekt-Trennung steht, denn nur in diesem Bereich kann geordnet und organisiert werden.

Rogers sieht aber die Alternative zu einem intellektuellen Ansatz nicht in einem geistigen Element wie Buber, sondern sucht diese auf der Gefühlsebene, was eben die Folge ist, das wissenschaftliche Diktat, das Grundwort der Trennung mit seiner Reduzierung auf Gegenständliches nicht wirklich verlassen zu können. Die Unmittelbarkeit des „Reich des Zwischen“ Bubers sucht Rogers in den erfahrbaren Gefühlen, wenn diese befreit sind von einengenden nicht adäquaten Selbst-(Kopf-) Konstrukten (vgl. Rogers, 1989h, S. 199). Dass aber Gefühle der rein subjektiven Erfahrungsebene entstammen und somit keine Unmittelbarkeit stiften können und dass die Identifizierung von Geist und Intellekt bzw. subjektiven Konstrukten das Geistige als eigentliche Sphäre der Unmittelbarkeit verkennen hat uns Buber gezeigt.

Buber gestaltet sich alle Wirklichkeit, Freiheit und Wesen in der Beziehung bzw. in seiner ontischen Kategorie des Zwischen, Rogers hingegen siedelt den Ursprung dieser Elemente in der allgemeinen Selbstaktualisierungstendenz des Organismus an²⁵⁹.

Dementsprechend erhält die Beziehung in der Theorie beider eine unterschiedliche Bedeutung. Während man bei Rogers den Eindruck hat, dass die Beziehung zum Instrument oder zum fördernden Klima der Selbstaktualisierung des Patienten degradiert wird, ist bei Buber die Beziehung selbst das Ziel²⁶⁰. Die zentrale Kritik an der humanistischen Psychologie allgemein ist nach Friedman, der von Bubers Standpunkt aus argumentiert, dass sie das Menschenbild verschleiern, „indem Selbstverwirklichung und Selbstaktualisierung zu eigenständigen Zielen erhoben werden, statt sie als Nebenprodukt eines echten Dialoges oder einer Begegnung zu bewerten, die beide in sich bereits einen Wert darstellen“ (Friedman, 1989, S. 29).

3.2.2 Die unterschiedlichen Begriffsbedeutungen in Abhängigkeit des zugrunde liegenden Menschenbildes und ihre Auswirkungen auf den Verstehensbegriff

Im Folgenden sollen nun die durch das dialogische Prinzip wesentlichen Unterschiede Bubers Grundbegriffe zu denen Rogers' aufgezeigt werden. Dabei werden Bubers Entsprechungen zu den drei Beziehungsaspekten Rogers' behandelt, um deren essenziellen theoretischen Unterschiede zu verdeutlichen, die letztlich alle darin gründen, dass Rogers' Begriffe der Es-Welt entstammen, während Buber geradewegs auf die Du-Welt hinweisen möchte. Es ist nicht nur so, dass Buber die Praxis Rogers' theoretisch fundiert, sondern er kann uns auch gleichzeitig erklären, warum es zu diesen Widersprüchen gekommen ist. Rogers hat in seinem Denken sich einzig auf die Es-Welt bezogen, seine Therapieerfahrungen scheinen aber der Du-Welt entsprungen zu sein.

²⁵⁹ Beck titelt sein Kapitel zum Vergleich zwischen Rogers und Buber: „Die Sphäre des Zwischen versus Tendenz zur Selbstaktualisierung“ (1991, S. 113 ff.). Nach ihm kulminieren in dieser Gegensätzlichkeit die grundsätzlichen Widersprüche beider Theorien. Wirklichkeit, Freiheit, Personsein erhalten ihre unterschiedliche Bedeutung jeweils durch diesen fundamentalen Widerspruch.

²⁶⁰ Zitat: „Nach Buber ist der Mensch das dialogische Wesen schlechthin, das sich nur in Beziehungen entwickeln und realisieren kann. Nur subsidiär wichtig für die primär selbstgesteuerte Entfaltung sind Beziehungen aus Rogers' Sicht“ (Suter, 1986, S. 112).

Wie die Betonung des inneren Zusammenhangs von Authentizität, Akzeptanz und Empathie bei Rogers uns zu einem ersten sinnvollen Verstehensbegriff leiten konnte, sollen nun deren dialogische Erweiterungen den entscheidenden Schritt zum Verständnis des therapeutischen Verstehensprozess leisten.

3.2.2.1 „Akzeptanz“ vs. „Bestärkung“ im Zusammenhang mit der Persönlichkeitsentwicklung und der zugrunde liegende Freiheitsbegriff

Rogers erfuhr in seinen zwischenmenschlichen Beziehungen das Bestreben des Einzelnen zur Persönlichkeitsentwicklung („Selbstaktualisierung“), suchte aber dessen Wesen innerhalb des menschlichen Organismus. Sein Begriff der Selbstaktualisierungstendenz erhielt so bei ihm den Charakter einer anonymen, den ganzen Kosmos durchströmenden Kraft, die sich wie bei einer Pflanze unter entsprechenden Umweltverhältnissen in einem natürlichen Reifungsprozess entfaltet²⁶¹. Die Natur des Menschen erklärte er zum schlichtweg Guten, dessen Entfaltung ursächlich durch eine „böse“ (weil durch Beziehungsverarmung die organismische Selbstaktualisierungstendenz verhindernde) Gesellschaft gestört wird²⁶².

Buber unterstützt in einer Podiumsdiskussion mit Rogers dessen positives Menschenbild, erweitert dieses aber durch die Hinzunahme des Gegenpols zu einer „polaren Realität“ des Menschen²⁶³. Er findet die Ablehnung der Selbstverwirklichung auch in dem Wesen des Menschen selbst (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R., 1992, S. 197). „Auch der so genannte «böse Trieb» ist Bestandteil der menschlichen Geschöpflichkeit“ (Suter, 1968, S. 254). Das Gute ist bei Buber die aus der Beziehung errungene gerichtete Kraft, welche Ordnung in das böse, die Richtung verhindernde Chaos der Leidenschaften bringt (vgl. Buber, 1997, S. 55). Buber kritisiert ebenfalls, dass eine unter dem Grundwort der Trennung Ich-Es stehende Kultur die Verwirklichung des Menschen zu seiner eigentlichen Beziehungsqualität und damit die Entfaltung des Guten behindern kann, betont aber, dass die Entscheidung zum Opfer und

²⁶¹ Zitat: „Wie die Pflanze sich in der ihr zuträglichen Umgebung ohne Zutun entfaltet gemäß ihrem inneren Telos, so auch das Kleinkind“ (Suter, 1986, S. 292).

²⁶² Rogers' Weltbild mit der Betonung der Authentizität, seinem Einsatz für eine natürliche Entwicklung des Kindes und der Gegenüberstellung von der „guten“ Natur des Menschen und der „bösen“ Gesellschaft erinnert sehr an das Rousseau'sche Weltbild.

²⁶³ Buber an Rogers: „Ich meine, dass man dem, was sie da nennen vertrauen kann; aber es steht in polaren Beziehungen zu dem, was in diesem Mann am wenigsten Vertrauen verdient.“ (Buber, M. & Rogers, C. R., 1992, S. 197). Wenig später erhärtet Buber nochmals: „Ich kann in der Beziehung zu ihm nicht ohne diese Polarität auskommen“ (Buber, M. & Rogers, C. R., 1992, S. 197).

Wagnis der Beziehung vom Einzelnen selbsthaft ergriffen werden muss. Diese Entscheidungsmöglichkeit trotz genetischer und sozialer Determination hat der Einzelne, weil er durch das Sprechen des Grundwortes Ich-Du sich zeitweilig über diese Gesetzmäßigkeiten erheben kann²⁶⁴.

Während für Rogers die Selbstaktualisierung darin besteht, dass der Mensch seine organismischen Bedürfnisse adäquat repräsentiert und lebt, verweist Bubers Auffassung der Aktualisierung immer auf die Verwirklichung eines Potenzials (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 198), das sich nur in der Ich-Du Beziehung erschließt und ergriffen werden kann (vgl. Buber, 1997, S. 54). Mit dieser Zukunftsorientierung zeigt Buber aber auf ein geistiges Element der Beziehung, das nicht in der gegenständlichen Erfahrung, wie eben der Organismus, vorfindlich ist. Gerade wenn der Mensch sich allein als ein Organismus unter anderen getrennten Organismen versteht wird er so immer wieder seine Trennung erfahren und den Zugang zum Anderen nicht finden. Der Mensch vermag nicht durch den Organismus, sondern Kraft seines Geistes in Beziehung zu treten und so sein Potenzial zu verwirklichen.

Unter dem Potenzial ist im dialogischen und existenzialistischem Sinne weder eine in den Tiefen des Organismus vorhandene Ressource gemeint noch ein vorgegebenes über den Köpfen schwebendes Urbild, das es zu verwirklichen gilt. Es geht vielmehr um die Selbstbestimmung und Richtung, welche der Einzelne in den Entscheidungsanforderungen der konkreten Situationen einschlägt. „Durch jede einzelne Handlung werden wir wir selbst; wir wählen uns selbst in jedem Akt des Werdens“ (Friedman, 1989, S. 33). Aber genau diese existenziellen Entscheidungen können nur ergriffen werden in der Ich-Du Beziehung zur Welt und dann erschließt sich auch die „Tat die mich meint“²⁶⁵.

Es reicht nach Buber nicht aus, den Patienten zu akzeptieren, wie er momentan ist. Das Annehmen des Anderen in der Beziehung gestaltet sich bei Buber wesentlich offener, spezifische, aktiver und zukunftsorientierter. Er geht nicht einfach davon aus, dass bei entsprechender Wertschätzung sich das Gute schon entfalten wird, sondern er nimmt auch den Widersacher als zum Menschen gehörend an, macht es explizit indem er hilft „eine Note

²⁶⁴ Zitat: „Allen ererbten Anlagen und Milieudeterminanten zum Trotz steht der Mensch –wie Buber es nennt– in der «nackten Adamssituation» er ist zum Handeln aus eigener Entscheidung aufgerufen“ (Suter, 1986, S. 255).

²⁶⁵ Zitat: „Die feurige Materie all meines Wollenkönnen unbändig wallend, all das mir Mögliche vorwelthaft kreisend, verschlungen und wie untrennbar, die lockenden Blicke der Potenzen aus allen Enden flackernd, das All der Versuchung, und ich, im Nu geworden, beide Hände ins Feuer, tief hinein, wo die eine sich verbirgt, die mich meint, meine Tat ergriffen“ (Buber, 1997, S. 54).

kosmischer Ordnung hineinzubringen“ und bestärkt aktiv den positiven Pol des Anderen (vgl. Buber, M. & Rogers, C. R. 1992, S. 197). Bestärkung bedeutet bei Buber –in expliziter Abgrenzung zu Rogers' Begriff der Akzeptanz– ein zielhaftes Wirken, indem das Potenzial des Anderen gefördert wird²⁶⁶ und sich mit ihm gegen die eigenen entwicklungshemmenden Aspekte zu verbünden²⁶⁷. Weil Rogers an die rein gute Natur des Menschen glaubt, kann er bei ungerichteter Akzeptanz auf die Entwicklung zum Guten vertrauen, weil es für Buber auch das Böse im Menschen gibt, ist es notwendig, durch die Bestärkung der Annahme eine richtunggebende Einwirkung hinzuzufügen.

Wie sich an der gemeinsamen Podiumsdiskussion herauslesen lässt, wittert Rogers bei solch aktivem und zielhaftem Eingriff durch den Therapeuten sofort unrechtmäßige Beeinflussung und Entfremdung des Patienten (vgl. Schmid, 1994, S. 187), die dessen eigene Selbstaktualisierung nur hindert, indem sie durch mangelndes Vertrauen in die Entwicklung des Patienten den Kontakt zu dessen organismischen Bedeutungen verstellt. Es ist sicherlich wichtig, bei einer aktiveren Hilfestellung auf diese Gefahr aufmerksam zu machen, mir scheint aber, dass diese Gefahr weniger durch eine Romantisierung der menschlichen Natur noch durch eine Unterlassung von zielhaftem Wirken vermieden werden darf, sondern lediglich durch den liebenden Blick verhindert wird, der das Potenzial erkennen lässt und dessen Widerstand vielleicht etwas mindert.

Das Annehmen ist bei Buber insofern umfassender, weil auch das Störende des Patienten als zu ihm gehörend angenommen wird. Das Annehmen auch des bösen Pols im Menschen ist die Voraussetzung, den Widerstreit im Patienten zu verstehen und ihm in differenzierender Weise in diesem Konflikt beiseite zu stehen. Dazu scheint mir ein ganz anderes und wesentlich differenziertes Verständnis des Anderen von Bedeutung zu sein, als die Akzeptanz nach Rogers. Für ihn bedeutet Akzeptanz, die Liebe und das Vertrauen zu der Person als Ganzes niemals zu verlieren, und das kommt vor allem dadurch zum Ausdruck, dass der

²⁶⁶ Buber zu Rogers: „Denn Akzeptieren heißt eben nur, ihn so anzunehmen wie er in diesem Moment gerade ist, in dieser Aktualität. Bestärkung bedeutet an erster Stelle, das gesamte Potential des Anderen zu akzeptieren und ihm sogar eine entscheidende Besonderheit zuzusprechen [...]. Ich bestärke ihn [...] in bezug auf dieses Potential, das er verspürt; und nun kann es sich entwickeln, kann sich entfalten, es kann der Realität des Lebens Antwort geben. Zu diesem Ziel kann er mehr oder weniger beitragen, aber ich kann auch etwas dazu tun. Und das bezieht sich auf Ziele, die noch tiefer reichen als Akzeptieren“ (Buber, M. & Rogers, C. R., 1992, S. 198 f.).

²⁶⁷ Zitat: „Wie ich sagte, ich habe mit beiden Menschen zu tun. Ich habe mit dem problematischen Anteil in ihm zu tun. Und es gibt Fälle, wo ich ihm gegen ihn selbst helfen muss. Er verlangt meine Hilfe gegen sich selbst“ (Buber, M. & Rogers, C. R., 1992, S. 199).

Therapeut die Empfindungen und Bedeutungen des Patienten empathisch teilt. Zu Bubers Prozess der Bestärkung ist aber noch wesentlich mehr notwendig. Wenn das Böse nun ebenfalls zur Person gehört, dann ist die Liebe und das Vertrauen damit wesentlich mehr strapaziert, als wenn man eine durchweg gute Natur postuliert und die Hindernisse einfach auf die soziale Umwelt projiziert. Positiv formuliert: Weil sich wahre Liebe und echtes Vertrauen gerade an diesen Widerständen zeigt und bewähren muss, ist dort vielleicht ihr eigentliches Wirkungsfeld ist.

Soll Bestärkung gezielt in diesen inneren Konflikt eingreifen, dann darf sich der Therapeut nicht darauf beschränken, was der Patient fühlt und was diese Gefühle momentan bei dem Patienten oder auch bei dem Therapeuten für eine Bedeutung haben. Der Therapeut sollte auch verstehen, wie dieses momentane Erleben im Zusammenhang mit dem zukünftig zu verwirklichendem Potenzial steht²⁶⁸. Dazu muss der Therapeut viel tiefer in das Erleben des Patienten eindringen, er muss die Beziehung auch vom Patienten aus erfahren können und erkennen, worin die Bedeutung für das eigentliche Wesen des Anderen liegt. Daraus erst erschließt sich die Differenzierung zwischen positiven und negativen Aspekten, an denen das zielhafte Wirken anknüpfen kann.

Selbstaktualisierung lässt sich ja auch als ein Weg zu gesteigerter Freiheit auffassen. Ich will in diesem Zusammenhang kurz auf den Freiheitsbegriff eingehen, da insbesondere dieser Begriff sich bei beiden Denkern in Abhängigkeit zu deren Menschenbild geradezu antagonistisch darstellt. Das liegt m.E. daran, dass die Entwicklung von Freiheit eben eine Bewegung auf die Verwirklichung von Zukünftigem ist. Rogers schlägt dabei durch sein intellektuelles Verhaften in der Es-Welt die entgegengesetzte Richtung zu Buber ein.

Freiheit bedeutet für Rogers die organismischen Wertungen und Erfahrungen adäquat bewusst zu repräsentieren und leben zu können. Dies scheint mir jedoch ein beschränkter,

²⁶⁸ Vieles kann sich z.B. momentan gut und befreiend anfühlen, erweist sich aber im Zusammenhang mit den eigentlichen Aufgaben des Einzelnen als das Gegenteil (und wird auch langfristig zu schlechten Gefühlen führen). Sehr gut beobachten kann man das gerade bei der Spannungsreduktion z.B. durch Ausleben von Aggressionen oder Drogenkonsum, aber auch das sich Alles-von-der-Seele-Reden und das in der humanistischen Therapie oft provozierte Schreien und Heulen, Schimpfen, Fluchen und Lachen kann m.E. einen solch kurzfristigen Effekt haben, der sogar die eigentliche veränderungswirksame Kraft nimmt. Die Person beruhigt sich kurzfristig und die eigentliche, anstehende Entwicklung wird weiter aufgeschoben, da deren Notwendigkeit an Präsenz verloren hat. Alle diese Bedürfnisbefriedigungen sind rein monologisch ausgerichtet und stehen nicht selten dem dialogischen Leben im Weg. Um dem existentiellen Bedürfnis nach gegenseitiger Bestätigung in der Begegnung nachzukommen ist es häufig notwendig von der selbstbezogenen Bedürfnisbefriedigung Abstand zu nehmen.

wenn nicht gar ein paradoxer Freiheitsbegriff zu sein. Für mein Empfinden ist es abwegig, die Freiheit des Menschen auf einem organismischen Leben gründen zu wollen, das er mit dem Tier gemeinsam hat. Bei Rogers geht vom Denken keine eigene Wirklichkeit aus, es ist die Ursache für die Verzerrung der organismischen Bedürfnisse²⁶⁹ und wird beim freien Menschen diesen folgen. Das menschliche Bewusstsein steht im Dienste der organismischen Selbstaktualisierungstendenz (vgl. Suter, 1986, S. 111), so gesehen leistet aber der Mensch mit den Worten Kierkegaards „Sklavendienst an der Natur“. „In letzter Konsequenz führt diese Anthropologie zur Aufgabe des frei entscheidenden Menschen, da «es in mir entscheidet»“ (Suter, 1968, S. 319).

Bei Buber ist der menschliche Geist gerade das, was ihn zunächst aus dem Naturzusammenhang herausreißt und durch dessen Verwirklichung er erst die menscheigentümliche freiheitliche Beziehung zur Welt gestalten kann. Die potenzielle Freiheit des Menschen unterscheidet ihn von den Kreaturen dieser Welt, wie ihn sein Verstand und seine Sprachbegabung von diesen unterscheidet. Kraft dieser Fähigkeiten stellt sich der Mensch durch das Grundprinzip der Urdistanzierung als Erkenntnissubjekt der Welt gegenüber. Das ist aber lediglich die Bedingung der Möglichkeit zur Verwirklichung der Ich-Du Beziehung und der darin gründenden Freiheit. In der durch die Urdistanzierung konstituierten und bewusst gewordenen Es-Welt herrscht die Ursächlichkeit der raum-zeitlichen Zusammenhänge. „Jeder sinnlich wahrnehmbare «physische» aber auch jeder in der Selbsterfahrung vorgefundene «psychische» Vorgang gilt mit Notwendigkeit als verursacht und verursachend“ (Buber, 1997, S. 53).

Die verwirklichte Freiheit entsteht gerade in der immer wieder neu zu vollziehenden Überschreitung der Es-Welt zum Du der menscheigentümlichen Beziehung, „hier verbürgt sich dem Menschen die Freiheit seines und des Wesens“ (Buber, 1997, S. 54). Die Du-Welt bzw. das Reich des Zwischen ist in ihrem Wesen der Gegenwärtigkeit von der Ursächlichkeit der Es-Welt nicht berührt. Nur in der Beziehung kann sich dem Therapeuten das potenzielle freie Wesen des Patienten zeigen, und nur vor diesem Angesicht kann der Therapeut selbst eine freie Entscheidung zur Bestärkung dessen treffen, die sich dann an der Welt der Gegenständlichkeit zu bewähren hat.

²⁶⁹ So gesehen wäre das Tier sogar freier als der Mensch, da seinem unmittelbaren Ausdruck der organismischen Wertungen keine inadäquate kognitive Selbstkonstrukte im Wege stehen und so die Selbstaktualisierungstendenz hemmen.

Weil Rogers die Ebene der ursächlichen Gegenständlichkeit theoretisch nicht verlassen kann und die grundsätzlich andere Wirklichkeit der Ich-Du Beziehung nicht benennt, muss die Selbstaktualisierung in einer Richtung angesetzt werden, die durch die so unauflösbaren Notwendigkeiten des Organismus m.E. die Not des Patienten gar nicht wirksam wenden kann. Aktualisierung des Patienten durch die therapeutische Bestärkung freier Impulse zum Ergreifen der wahren Notwendigkeit²⁷⁰ geschieht in der Gegenwärtigkeit der Beziehung und nicht indem Therapeut und Patient gemeinsam auf das Empfindungsleben des Patienten starren.

3.2.2.2 Von der Authentizität Rogers` zur Aufrichtigkeit Bubers als dialogische Umorientierung

Bei Rogers bedeutet die Authentizität in der therapeutischen Beziehung, dass der Therapeut sich selbst als Person in die Beziehung begibt und sich nicht hinter der Rolle des Fachmanns versteckt. Dazu gehört zunächst einmal, dass der Therapeut offen für seine eigenen organismischen Gefühle und Wertungen ist, und dann im zweiten Schritt diese auch in beziehungsfördernder Weise kommuniziert. Diese Offenheit für organismische Wertungen hilft dem Therapeuten in zweifacher Hinsicht zum Verständnis des Patienten. Zum einen ist diese prinzipielle Offenheit auch die Bedingung für das Einfühlen in den Patienten und zum anderen lernt er durch die Kenntnis seiner eigenen Reaktionen beim empathischen Einfühlen zwischen seinen Gefühle bzw. Wertungen und denen des Patienten unterscheiden²⁷¹.

Buber hingegen spricht nicht von einer Authentizität zu den organismischen Wertungsprozessen, sondern von der „Authentizität des Zwischenmenschlichen“ (Buber, 1997, S. 280). Er stellt in seinem Abschnitt „Sein und Scheinen“ (Buber, 1997, S. 277 ff.) zwei unterschiedliche Lebensweisen gegenüber, die er „Leben vom Wesen aus“ und „Leben vom Bilde aus“ nennt. Der Bildmensch ist bemüht ein bestimmtes Bild von sich selbst im Anderen zu

²⁷⁰ Zitat: „Was hier [in der Ursächlichkeit der Es-Welt, Anm. M.R.] Notwendigkeit heißt, kann ihn nicht schrecken; denn er hat dort die wahre erkannt, das Schicksal [...]. Dass ich die Tat, die mich meint, entdeckte, darin, in der Bewegung meiner Freiheit offenbart sich mir das Geheimnis“ (Buber, 1997, S. 55).

²⁷¹ Für unseren Vergleich mit Buber ist der Authentizitätsbegriff zusätzlich interessant, weil er für Rogers auch aufgrund Bubers Hervorhebung der eingeschränkten Mutualität und der Betonung der Ich-Du Beziehung in der therapeutischen Situation gegenüber Rogers an Bedeutung gewann. Zitat: „Die Anerkennung der Bedeutung dessen, was Buber als Ich-Du-Beziehung bezeichnet hat, ist der Grund, warum es in der klientenzentrierten Therapie zu einem vermehrten Gebrauch des Selbst des Therapeuten gekommen ist, der Gefühle des Therapeuten, zu einer stärkeren Betonung der Echtheit, aber das alles ohne die Meinungen, Werturteile oder Interpretationen des Therapeuten dem Klienten aufzudrängen“ (Schmid, 1994, S. 175).

erzeugen, indem er gezielt spezifische Aspekte nach außen präsentiert. Sein Motiv ist eigentlich die Bestätigung seiner Person, welche er versucht durch das Scheinen zu erreichen, weil ihm der Mut und das Vertrauen in das Wesen fehlen. „Wo aber der Schein der Lüge entspringt und von ihr durchsetzt ist, wird das Zwischenmenschliche in seiner Existenz bedroht“ (Buber, 1997, S. 279). Weil aber das Wesen tatsächlich nur in der persönlichen Beziehung bestätigt werden kann, muss der Bildmensch trotz oder wegen des Scheins immer nach Bestätigung schmachten. Soweit existiert eine starke Entsprechung zu Rogers, der immer wieder betont, dass die Authentizität die allererste Bedingung für das Entstehen einer echten Beziehung ist.

Der Wesensmensch hingegen ist aufrichtig, weil er mit einem „spontanen“ und „unbefangenen Blick“ dem Anderen gegenüber tritt. Ihm geht es nicht um seine selbstbezogene Wirkung auf den Anderen, in dem die Beziehung zum Mittel dient, sondern um den Anderen, um die Beziehung selbst. Der Wesensmensch sucht auch um Verständnis und Bestätigung seines Wesens, aber er weiß um die Unmöglichkeit, dieses durch den Schein zu erreichen. Er hat den Mut und das Vertrauen sich in seinem Wesen dem Anderen zu zeigen²⁷².

Es ist m.E. sehr aufschlussreich, Bubers entgegengesetzte Richtung in seinem Begriff der Aufrichtigkeit zu Rogers' Authentizität zu beachten. Beiden geht es darum, die Masken abzulegen und in der Beziehung sein wahres Gesicht zu zeigen, denn nur so kann eine persönliche Beziehung entstehen. Während aber Rogers dazu aufruft, auf sich selbst zu blicken, soll sich nach Buber der unbefangene Blick auf den Anderen richten. Bubers Bezeichnung „Aufrichtigkeit“ kommt daher, dass sich die Seele aufrichtet, sich wie der aufrecht gehende Mensch an die Welt wendet. Rogers' Authentizitätsbegriff stammt von der Kongruenz zwischen Selbstbild und Organismus, das entspricht aber einem ausschließlichen Selbstbezug, bei dem es unklar bleibt, wie und wo sich da der Andere finden lässt²⁷³.

Buber unterscheidet zwei Grundbewegungen (vgl. Buber, 1997, S. 170): die dialogische Hinwendung durch Überwindung des Scheins (vgl. Buber, 1997, S. 294) und die monologi-

²⁷² Zitat: „Es ist kein leichtes, von den anderen in seinem Wesen bestätigt zu werden; da bietet sich der Schein zur Aushilfe an. Ihm willfahren ist die eigentliche Feigheit des Menschen, ihm widerstehen dessen eigentlicher Mut“ (Buber, 1997, S. 280 f.).

²⁷³ Deshalb wurde in der Rezeption auch häufig die Authentizität als Gegenpol zur Empathie aufgefasst (vgl. Finke, 1994). Auch Rogers selbst legt zuweilen eine solche Interpretation nahe, wenn er vom Primat der Authentizität gegenüber der Empathie spricht. Wie bereits in dieser Arbeit gezeigt, ist aber die Authentizität vor allem praktisch nicht als Gegenpol der Empathie zu verstehen, sondern nur im Zusammenhang.

sche Rückbiegung: „Rückbiegung nenne ich es, wenn einer sich der wesensmäßigen Annahme einer andern Person in ihrer seinem Selbstkreis schlechthin nicht einschreibbaren, seiner Seele wohl substanziell berührenden und bewegenden, aber nirgends ihr immanenten Sonderheit entzieht und den Anderen nur als eigenes Erlebnis, nur als eine Meinheit bestehen lässt“ (Buber, 1997, S. 173). Diese Beschreibung der Rückbiegung trifft aber m.E. ziemlich genau auf Rogers' Auffassung von Authentizität zu und insofern beide Grundbewegungen sich ausschließende Richtungen einschlagen, muss sogar die Frage gestellt werden, ob Rogers' Begriff der Authentizität Bubers Begriff der Aufrichtigkeit ausschließt.

Die Frage ist nicht so leicht zu beantworten, da Buber mit seinem dialogischen Prinzip nicht auf der Polaritätsebene, in der man entweder sich selbst zuwenden kann oder dem Anderen, verhaften bleibt. Wenn Rogers betont, dass die Authentizität auch die Bedingung zum Einfühlen in das organismische Erleben des Anderen ist, deutet sich bei ihm ebenfalls diese Dialektik an. Solange er sich aber auf die organismische Wahrnehmung berufen will, wird nicht einsichtig, wie da plötzlich in dem eigenen organismischen Erleben etwas von der Empfindungswelt des Anderen aufleuchten soll, zudem noch in klarer Unterscheidung von den eigenen Empfindungen. Es gibt hier nur entweder die eigenen organismischen Empfindungen oder die äußeren Sinnesreize durch den Anderen. Im Falle einer Gefühlsansteckung bzw. Identifikation scheint es unmöglich Eigen- und Fremdanteile zu trennen, da hier das Empfindungsleben gerade durch die Indifferenz ausgelöst wird (vgl. Kapitel 5.3).

Durch seine Reduktion auf den Organismus und damit auf die Gegenständlichkeit der Es-Welt kann Rogers nicht erklären, was er praktisch fordert. Er weiß zwar aus Erfahrung, dass es eine Authentizität gibt, die persönliche Begegnung und Verstehen fördert, scheitert aber in seiner Erklärung daran, dass er das dialogische Prinzip auf der Polaritätsebene der Naturwissenschaft niemals konsolidieren kann. Es zeigt sich also auch bei diesem Aspekt der zwischenmenschlichen Beziehung die Abhängigkeit zum jeweiligen Menschenbild und deren Konsequenzen für den Verstehensprozess.

3.2.2.3* *Umfassung: Verstehen als umfassender Therapieprozess

Die Umfassung als dialogischer Verstehensprozess nach Buber ist ja bereits vorgestellt worden. An dieser Stelle möchte ich aber angewandt auf Bubers Begriffe der Aufrichtigkeit und Bestärkung nochmals den inneren Zusammenhang dieser Beziehungsaspekte mit dem Verstehensprozess demonstrieren. Es wurde ja in Bezug auf Rogers schon gezeigt, dass sich

der Empathiebegriff nicht isoliert von Akzeptanz und Authentizität verstehen lässt. Echte Empathie ist der Ausdruck von Akzeptanz und Authentizität, weil diese die Voraussetzung bzw. Aspekte der Empathie bilden und andersrum diese Beziehungsaspekte ihren Sinn erst durch die Empathie erhalten. Dieses Ergebnis soll nun auf den Verstehensbegriff übertragen werden, indem man die dialogischen Erweiterungen in Bubers Grundbegriffen gegenüber Rogers darauf anwendet. Durch die Beleuchtung des Zusammenhangs von Bestätigung, Aufrichtigkeit und Umfassung gelangt man zu einem wesentlich umfassenderen, weil dialogischem Verstehensbegriff, als es bereits durch die Aufdeckung des Zusammenhangs von Akzeptanz und Authentizität mit der Empathie Rogers' geleistet werden konnte.

Rogers' Beziehungsmerkmal der Wertschätzung bzw. Akzeptanz gegenüber der Person des Patienten wandelt sich in Bubers dialogischer Sichtweise zur zwischenmenschlichen Bestärkung. Um einen Menschen wirklich zu akzeptieren, muss ich ihn auch in seiner Polarität und Abgründigkeit annehmen. Rogers' „Akzeptanz“ scheint mir durch das vereinfachte und romantische Menschenbild weniger differenziert als das zielhafte Bestärken Bubers. Bubers Erweiterung der „Akzeptanz“ zur „Bestärkung“ macht aber nur auf Grundlage eines differenzierten Verstehens der Bedeutungen im Erleben des Patienten in Bezug auf sein Potenzial und dessen eigenen Widerstände Sinn. Um den positiven Pol des Patienten gegen seinen negativen Pol zu bestärken, muss man erst mal verstehen, worin diese Polarität liegt, und was ihr persönlicher Sinn ist.

Es hat sich ja gezeigt, dass Rogers Beziehungsaspekten im Zusammenhang mit dem Verstehensprozess auch eine methodische Dimension abgewonnen werden kann. An dem Zusammenhang mit der Bestätigung zeigt sich nun, dass der Verstehensbegriff Bubers viel weiter reicht als derjenige Rogers'. In diesem Sinne ist auch Rogers' Empathieprozess mit der Betonung einer vorurteilsfreien Annahme der fremden Erlebnisse eher undifferenziert und wertneutral gehalten, während die Umfassung im Zusammenhang mit der Bestärkung sowohl die Differenzierung zwischen positiven und negativen Pol voraussetzt, als auch Verständnis darüber, wie sich der positive Pol fördern lässt.

Die Erweiterung des Verstehens durch die dialogische Bestätigung führt uns direkt zu dem Umfassungsbegriff Bubers. Bestätigung ist nach Buber und Rogers immer personale Bestätigung, d.h. sie kann sich nur in der Beziehung zwischen zwei präsenten Personen ereignen; Ich bestätige Dich und Du bestätigst mich. Bei der Einfühlung als auch der Identifikation tritt aber immer einer der beiden dialogischen Partner hinter dem anderen

zurück. Identifikation kann niemanden bestätigen, weil dadurch die Einzigartigkeit des Anderen nicht erreicht wird, da sich derjenige nur mit den Elementen identifizieren kann, die ihm selbst gleichen. Die Einfühlung kann niemanden bestätigen, weil auf dem Weg des Einfühlens die eigene Person zurückgelassen werden muss und dadurch nicht mehr gegenübertritt (vgl. Friedman, 1987, S. 181).

Nur in der Umfassung sind beide Pole der Beziehung zugleich anwesend und das erst gewährleistet die seelische Anwesenheit beider Personen und damit die gegenseitige echte Bestätigung: „Wir sind jetzt imstande zu begreifen, warum Umfassung bzw. die Realphantasie den Kern der Bestätigung bildet. [...] Die anderen können uns nur dann bestätigen, wenn sie sich selbst in ihrer Einzigartigkeit in den Dialog mit uns einbringen und uns bestätigen, während sie gleichzeitig die Spannung des Anders-Seins und nötigenfalls der Gegnerschaft aushalten, die sich aus dieser einzigartigen Beziehung zwischen zwei einzigartigen Personen ergibt“ (Friedman, 1987, S. 181).

Das zweite Beziehungsmerkmal, die Authentizität, wird bei Buber als Aufrichtigkeit zur persönlichen Offenheit für den Anderen und das bedeutet im Gegensatz zu Rogers gerade das Verlassen der Selbstbezogenheit bzw. der organismischen Erfahrungsebene (Es-Welt). Das Überraschungsmoment durch das ganz Andere des Patienten als dialogisches Element und Bedingung des Fremdverstehens kann nur eintreten, wenn der Therapeut zeitweilig seinen organismischen Standpunkt und damit die Ebene der Es-Welt aufgibt. Bubers Begriff der Aufrichtigkeit –sein wahres Wesen in der dialogische Hinwendung zu zeigen– bekommt im Zusammenhang mit dem Verstehensprozess ebenfalls noch eine weitere, methodische Bedeutungsebene. Während anhand Rogers' Kongruenz-Auffassung nicht einsichtig wurde, wie sie bezogen auf die organismischen Prozesse das Verstehen des Anderen fördert, geht es m.E. bei Buber um die *Aufrichtung* des eigenen Sinnes für fremde Erlebnisinhalte und Personen. Nicht nach innen wendet sich dieser Sinn sondern nach außen, nicht nach den leibbedingten Empfindungen (Erfahrungen der Es-Welt) richtet sich der Sinn sondern auf den geistigen Inhalt (Du-Welt)²⁷⁴.

Wie bereits erwähnt, kann man die Umfassung Bubers als eine Synthese der Polarität von Identifikation und Einfühlung verstehen. Umfassung meint, dass der Verstehende sich auf

²⁷⁴ Im Kapitel 5.3 zu Schellers Theorie des Fremdverstehens wird diese Aufrichtung des inneren Sinnes noch genauer charakterisiert werden.

beiden Seiten des Begegnungsgeschehens zugleich befindet. Schmid betont, dass auch Rogers mit dem empathischen Prozess nicht –wie etwa Buber in seiner Empathieauffassung unterstellt– das eigene Ich zurücklässt. Durch Rogers' Verknüpfung der Authentizität mit dem Empathieprozess bestehe keine „einseitige Angelegenheit“ sondern Empathie ist nach Rogers „ein Pendeln zwischen dem Sich-Einfühlen in den anderen und dem Sich-selbst Spüren“ (Schmid, 1994, S. 198). Die Authentizität ist aber entsprechend der oben gezeigten Differenz zu Bubers Aufrichtigkeit in erster Linie eine subjektiv gerichtete Fähigkeit und lediglich Bedingung der Empathie. Rogers meint, nur derjenige, welcher sich seiner selbst sicher genug ist, kann sich ohne Angst für das Erleben des Anderen öffnen und die Kommunikation eigener Wertungen ermöglicht einen empathischen Prozess.

Wie aber ein Pendeln zwischen den eigenen organismischen Empfindungen und denen des Patienten zu Verstehen führen soll ist mir persönlich schleierhaft. Es bringt m.E. wenig, wenn man abwechselnd die eine oder andere Perspektive einnimmt, zum zwischenmenschlichen Verständnis müssen beide Perspektiven miteinander in einen Zusammenhang gebracht werden. Gerade dieser Zusammenhang lässt sich aber innerhalb der organismischen Empfindungen niemals finden, hier kann man entweder sich fühlen oder sich in den anderen hineinversetzen und schwankt so immer zwischen Identifikation und Empathie, zwischen Vereinnahmung und Selbstaufgabe.

Bubers Umfassung als echte Synthese beider Standpunkte bewahrt die Unterschiede und löst sie nicht auf. Deshalb scheint mir auch bei Buber eine gewisse Pendelbewegung notwendig, jedoch in einem anderen nämlich dialogischen Sinne. Rogers' Pendelbewegung besteht in zwei monologischen Standpunkten zwischen den eigenen organismischen Wertungen und denen des Patienten, während Bubers Pendelbewegung die dialogische Gerichtetheit nicht verlässt. In der Umfassung erlebt der Umfassende die Beziehungswirkung an beiden Enden zugleich, d.h. das Erleben wird nicht von dem Beziehungsgeschehen abstrahiert, sondern in diesem Zusammenhang gesehen. Der Therapeut soll die Wirkung seines Beziehungshandelns auch vom Standpunkt des Patienten aus erleben können.

Buber betont nicht wie Rogers die Authentizität im Zusammenhang mit der Empathie als selbstbezogene Kongruenz sondern stattdessen die Aufrichtigkeit als die Beziehungsgerichtetheit. Deshalb bleibt bei Rogers trotz des erkannten Zusammenhangs von Kongruenz und Empathie diese als ein Gegenpol zur Empathie bestehen, während mir Bubers Verbindung von Aufrichtigkeit und Umfassung harmonisch erscheint. Rogers' benannte Pendelbewegung

kann keine echte Synthese bieten, da die Verbindung zwischen dem organismischen Erleben beider Personen im Dunkeln bleiben muss. Die Erhellung der Verbindung kann nur durch den Eintritt in die Du-Welt ermöglicht werden und Rogers' Pendelbewegung verharrt in der Es-Welt.

3.2.2.4 Resümee

Jede theoretische Antwort Rogers' ist ein Versuch, den Geist der Beziehung in die Es-Welt zu binden. Das ist sowohl das Wesen der Erkenntnis als auch der Kunst. Diese Umsetzung ist aber immer mit Schwierigkeiten verbunden.

Rogers hat sich m.E. auf theoretischer Ebene nicht wirklich lösen können von der Ursächlichkeit der Es-Welt, wahrscheinlich liegen diesem Verhaften organismische Bedürfnisse (alle Realität in den intensiven Gefühlen zu suchen, Bedürfnis nach wissenschaftlicher Anerkennung), soziale Prägungen (das wissenschaftliche Menschenbild) oder äußere Zwänge (wissenschaftliche Dogmen verbunden mit Geldmitteln) zugrunde. Ich kann mir lediglich durch solch irrationale Gründe erklären, wie Rogers sich dermaßen naiv auf Kierkegaard und Buber beziehen konnte, ohne die zentralen Unterschiede zu bemerken. Kierkegaard zu zitieren, ohne den existenziellen Widerspruch zwischen Geist- und Naturwesen zu übernehmen oder von Begegnung in Anlehnung an Buber zu sprechen und dieses Geschehen aber in einem völlig subjektiven Bereich zu suchen, zeugt von einem vollkommenen Unvermögen, theoretisch den naturwissenschaftlichen Standpunkt zu verlassen²⁷⁵.

Bubers Begriffe können von einer Empirie, welche die grundsätzliche Unterscheidung zwischen Es-Welt und Du-Welt nicht berücksichtigt²⁷⁶ und vor diesem Hintergrund nach dem rechten Gefüge sucht, überhaupt nicht berührt werden.

Rogers selbst sah sich, wie bereits bei der Entwicklung seines Empathiebegriffs erwähnt, in einem seiner letzten Aufsätze (Rogers, 1991b) gefordert, seine personenzentrierte

²⁷⁵ Inwieweit Rogers dies bewusst war, vermag ich nicht zu beurteilen, wäre aber das Kriterium dafür, von einer „Kunst der Notwendigkeit“ zu sprechen. Die Gesprächspsychotherapie wäre wohl kaum bis kurz vor die Pforte des Psychotherapeutengesetzes gelangt, spräche sie wie Buber von Gegenwärtigkeit, Geist, Freiheit und Schicksal. Eine weitere Folge dieser unterlassenen Abgrenzung zur Naturwissenschaft ist jedoch der heutige Konflikt und die Spaltung zwischen den Vertretern der Gesprächspsychotherapie.

²⁷⁶ Zitat: „...die Schärfe der Unterscheidung wird unterschätzt und bleibt so verdeckt, wie es auch durch Rogers geschieht“ (Bender, 1980, S. 65).

Grundhaltung um einen wie er schrieb „bisher unterschätzten Begriff“ zu erweitern: „presence“. Rogers benutzte zuvor auch gelegentlich Worte wie spirituell und transzendent, machte aber hiermit den entscheidenden Versuch sich in seinem Konzept dem Weltbild Bubers zu nähern. Sah Rogers etwa am Ende seines erfahrungsreichen Lebens die Notwendigkeit, die Wissenschaft um den entscheidenden Bereich zu erweitern, in dessen Licht die Erfahrungen der Es-Welt erst einen Sinn bekommen?

4 Die Psychotherapieforschung zur Empathie

Der Begriff aber lässt sich bestimmen nur, indem man in den Fakten selber der Tendenz innewird, die über sie hinaustreibt. Das ist die Funktion der Philosophie in der empirischen Sozialforschung. Wird sie verfehlt oder unterdrückt, werden also bloß Fakten reproduziert, so ist solche Reproduktion zugleich die Verfälschung der Fakten zur Ideologie.

Adorno, 1993, S. 101

Rogers hat innerhalb der Psychotherapieforschung viele naturwissenschaftliche Studien maßgeblich mitinitiiert. Mithilfe der Anthropologie Bubers wurde in den vorherigen Kapiteln jedoch eine grundsätzliche Kritik an dem naturwissenschaftlichen Selbstverständnis von Rogers und der herkömmlichen Psychotherapieforschung ermöglicht.

Diese Kritik vermag aber den Naturwissenschaftler nicht unbedingt zu überzeugen, da dieser durch seine methodisch eingeengte Forschungstätigkeit die menscheigentümliche Seinsweise der Beziehung gar nicht erst in den Blick bekommt. Obwohl Bubers Philosophie einer phänomenologischen Beobachtung der zwischenmenschlichen Seinsweise und damit dem intendierten Gegenstand des Forschers entspringt, tritt sie an den sich über die naturwissenschaftlichen Methoden definierenden Wissenschaftler quasi von außen heran. Er kann sogar Bubers Differenzierung von Es-Welt und Du-Welt zustimmen und den Reduktionismus bei der Erfassung eines Prozesses der Du-Welt durch Begriffe und Methoden der Es-Welt erkennen und dennoch auf dem Standpunkt verharren, dass eine Wissenschaft von der Seinsweise des Menschen eben nur so überhaupt möglich ist. Schließlich muss man eingestehen, dass mit der Buber'schen Kritik keine ausgearbeiteten Ansätze für eine alternative Wissenschaft von der menschlichen Seinsweise geboten werden.

Deshalb soll die Unsinnigkeit der Anwendung des naturwissenschaftlichen Forschungsverfahren auf das menschliche Dasein nochmals von innen heraus kritisiert werden. Die Empathie eignet sich für diese Arbeit ja gerade deshalb, weil sie einerseits Ausdruck der zwischenmenschlichen Seinsweise ist, und andererseits auch in der herkömmlichen Psychotherapieforschung ein vielfach empirisch-operational untersuchtes Konstrukt darstellt.

Indem nun die Widersprüchlichkeiten *innerhalb* der herkömmlichen Forschung zur Empathie herausgearbeitet werden, sollte sich auch dem strengen Naturwissenschaftler andeuten, dass Verstehen als menscheigentümliche Seinsweise nicht mit seiner Methodik sinnvoll erfasst werden kann.

4.1 Die Begriffsauffassung in der analytischen Wissenschaftstheorie

Derjenige Leser, welcher den obigen Ausführungen auch nur halbwegs folgen mag, wird seine Fragen haben bezüglich der Sinnhaftigkeit der nun aufzuführenden Forschungsmethoden. Das liegt m.E. daran, dass diese Arbeit einen entsprechend großen Aufwand zu einer möglichst umfassenden Begriffsklärung betrieben hat, denn nur vor diesem Hintergrund ergeben sich die Fragen nach einer Gegenstandsangemessenheit der wissenschaftlichen Methoden.

Um nun zu verstehen, wie sich solche Forschungsmethoden etablieren konnten, ohne dass etwaige Zweifel aufkamen, muss man die grundsätzlich andere allgemeine Begriffsauffassung in der analytischen Wissenschaftstheorie berücksichtigen. Diese Diskrepanz zwischen einer im Begriff angesprochenen Wirklichkeit und der Auffassung von wissenschaftlichen Begriffen als Konstrukte, die sich an der instrumentalen Handhabung und Herstellung erst bewähren müssen, wurde in Bezug auf Rogers schon mehrmals angedeutet und wird auch noch weiterhin eine zentrale Bedeutung in dieser Arbeit einnehmen, insbesondere bei der Kritik des Operationalismus und bei der Frage nach einer angemesseneren Wissenschaftsmethodik.

Es scheint mir unumgänglich zu sein, in diesem Zusammenhang die wesentlichen Axiome der analytischen Wissenschaftstheorie kurz zu umreißen.

4.1.1 Das Zwei-Sprachebenen-Modell

Herrschend in der heutigen naturwissenschaftlich ausgerichteten Psychologie ist die analytische Wissenschaftstheorie. Damit ist jener wissenschaftstheoretische „mainstream“ gemeint, welcher sich von dem Wiener Neopositivismus über den logischen Empirismus zum kritischen Rationalismus (der m.E. das heute noch herrschende Wissenschaftsparadigma

vorgibt), hin zu neueren Varianten wie Stegmüllers „non-statement view“ (Strukturalismus) entwickelt hat (vgl. Groeben, 1986). Allen gemeinsam scheint mir die Subjekt-Objekt-Trennung des Forschers zu seinem Gegenstand mit der Implikation, dass da draußen unabhängig vom Subjekt eine Wirklichkeit existiert, die das Erkenntnissubjekt nun je nach kritischer Reflektiertheit der entsprechenden erkenntnistheoretischen Positionen in seinem Denken bzw. in der Sprache abbildet bis konstruiert.

Es stellt sich dann die Frage, auf welche Weise und ob überhaupt das Subjekt Zugang zu der objektiven Welt besitzt und worin das Wahrheitskriterium der subjektiven sprachlichen Repräsentationen der äußeren Welt liegt. Das erkenntnistheoretische Grundproblem jeder Wissenschaft zeigt sich so als das Verhältnis zwischen subjektivem Begriff und objektivem Wahrnehmungsgegenstand. In der Regel wird dies neuzeitlich als ein Innenwelt-Außenwelt Problem aufgefasst. Dass uns unmittelbar nur die eigenen subjektiven Vorstellungen gegeben sind, ist solange nicht problematisch, wie man sich auf dem Standpunkt des naiven Empirismus befindet, nach dessen Auffassung die objektiven Sinneseindrücke Bausteine unseres Denkens sind. Spätestens aber seit dem kritischen Idealismus durch Kant ist dieses Verhältnis zwischen einer objektiven Wirklichkeit und deren Korrespondenz im menschlichen Bewusstsein fragwürdig geworden.

Die kritische Erkenntnistheorie ist der Einsicht entwachsen, dass das Erkenntnissubjekt seinen Erkenntnisgegenstand durch allgemeine Kategorien (als Bedingung von Erfahrung überhaupt) und subjektiven Vorstellungen mitkonstituiert²⁷⁷. Dadurch aber ist jede wissenschaftliche Beobachtung potenziell gefährdet, durch spekulative Glaubenssätze verzerrt zu werden. Der Wissenschaftler kann nicht auf dem naiven Standpunkt verharren, eine wahre wissenschaftliche Aussage gebe die sinnliche Erfahrung wieder, sondern er muss die subjektive Konstitution dieser Erfahrung hinterfragen.

²⁷⁷ Genau genommen handelt es sich zunächst einmal nur um die allgemeinen Kategorien, ob die Begriffe vor der Erfahrung im Kantschen Sinne allgemeine Bedingungen der Erfahrung (synthetische Urteile a priori) überhaupt darstellen oder nach Hume psychischen Assoziationsgesetzen und Gewohnheiten die Sinneswahrnehmungen nachträglich ordnen (synthetisches Urteil a posteriori) (vgl. Slunecko, 1996, S. 35 ff.). Beide Philosophen haben nicht primär das Verstellen der Erkenntnis durch subjektive Vorstellungen im Sinn, sondern die Bedingungen von Erfahrung überhaupt bzw. allgemeinen Regeln und Grenzen des menschlichen Verstandes und die Genese und Geltung von Wissen.

Für uns ist aber in diesem Zusammenhang der hier erfolgte grundsätzliche Bruch zwischen Erkenntnissubjekt und Erkenntnisgegenstand von Bedeutung, der die Kritik der Metaphysik im Wesentlichen auszeichnet. In der Folge dieser Erkenntnis und mit der gewinnenden Bedeutung des subjektiven Bewusstseins in der Neuzeit wurde dann die Problematik der inhaltlichen subjektiven Verzerrungen immer dringlicher.

Der Wiener Neopositivismus versuchte nun diese Notwendigkeit zur Selbstbesinnung des Wissenschaftlers zu umgehen, indem er die Beobachtungssprache als verbindendes Element zwischen komplexer Theoriesprache, welche die Sphäre des wissenschaftlichen Diskurses ist, und sinnlich erfahrbarer Welt einführte (vgl. Slunecko, 1996, S. 52). Die Beobachtungssprache sollte aus einfachen, undefinierten Grundbegriffen bestehen, die sich unmittelbar auf beobachtbare, methodisch gesicherte Sachverhalte beziehen, und keine theoretischen Voraussetzungen beinhalten (Erfahrungsprinzip). Die Einführung der Beobachtungssprache stand unter der Annahme, dass einfachste Aussagen möglich seien, welche ausschließlich die Erfahrung wiedergeben und deshalb unbezweifelbar bzw. intersubjektiv nachprüfbar sind. Die Vernunft dient lediglich dazu, Ordnung in die unmittelbar sinnlichen Erfahrungen zu bringen und die darauf aufbauende Sprache wissenschaftlicher Systeme von ihren Widersprüchen zu reinigen. So steigt der logische Empirist über den Induktionsschluss von den einfachen Beobachtungen zur theoretischen Wissenschaft auf.

Als Vorbild fungierte hierbei die Physik, auf deren scheinbar objektive Beobachtungssprache letztlich alle anderen wissenschaftliche Disziplinen zurückzuführen seien. In Abwendung zu aller spekulativen und indoktrinierten Wissenschaft stellte der Wiener Kreis das empiristische Sinnkriterium auf. Wittgensteins Definition, die Bedeutung eines Satzes sei die Methode der Verifikation, wurde dahingehend aufgefasst, dass sich ausschließlich die empirisch-naturwissenschaftlichen Methoden als zulässige Verifikationsmethoden heranzuziehen sind (vgl. Slunecko, 1996, S. 58). Auf der Ebene der Theoriesprache sind dann nur Sätze zugelassen, die eindeutig auf einfache Beobachtungssätze aus der Dritten-Person-Perspektive zurückführbar sind. Alle theoretischen Konstrukte sollten durch Beobachtungsbegriffe definiert sein, Wörter, die nicht in empirische Sachverhalte übersetzt werden können, sind sinnlos.

Das Zwei-Sprachen-Modell stellt sich nun folgendermaßen dar: Es existiert eine komplexe Theoriesprache aus theoretischen Konstruktionen, die zwar nach den Gesetzen der Logik (Aussagenkohärenz als Wahrheitskriterium) überprüft und diskutiert (Konsens als Wahrheitskriterium) werden können sich aber nur mittelbar auf Beobachtbares beziehen. Die Beobachtungssprache hingegen ist die Ebene, in der die Erfahrung unmittelbar in die Beschreibungsmittel überfließt (Korrespondenzkriterium). Durch diesen unmittelbaren Außenweltbezug können deren Aussagen im Gegensatz zur Theoriesprache durch Beobachtung aus der Dritten-Person-Perspektive entsprechend empirisch überprüft werden, was zum Wissenschaftskriterium schlechthin erhoben wird. Deshalb müssen auch alle theoretischen

Begriffe zu ihrer Gültigkeit mittels einer Zuordnungsregel in die Beobachtungssprache übersetzt werden. Diese Zuordnungsregeln sind die Definitionen der theoretischen Begriffe durch Beobachtungsbegriffe.

Die Fundierung der theoretischen Begriffe durch die Beobachtungssprache beruht wie gesagt auf der naiven Annahme einer weitgehenden Theoriefreiheit einfacher Beobachtungsbegriffe. Diese theoriefreie Beobachtungsaussage wurde aber schon bald durch Popper mit seinem Konzept der Basissätze angezweifelt. Popper betont, dass grundsätzlich jede Aussage, ob komplex oder einfach, („Hier steht ein Glas Wasser“) Begriffliches („Universalien“) enthält, das weit über das hinausgeht, „was wir auf Grund unmittelbarer Erlebnisse sicher wissen können“ (Popper, 1994, S. 61). Basissätze können lediglich eine möglichst große Voraussetzungslosigkeit darstellen und werden durch konsensuale Festsetzungen der Wissenschaftler gefunden. Wenn aber auch die einfachste Beobachtungsaussage bereits Universalien voraussetzt, dann erweist sich der sichere Induktionsschluss als ein Trugbild und die Definitionsrichtung im Zwei-Sprachen-Modell beginnt sich umzudrehen. Nicht mehr dringt der Wissenschaftler durch Induktion von der empirischen Erfahrung zu seinen wissenschaftlichen Begriffen, sondern die Begriffe stehen schon vor jeder Erfahrung und müssen sich, will man das Erfahrungsprinzip dennoch aufrechterhalten, nun an der Empirie bewähren (vgl. Sluneko, 1996, S. 67; siehe auch Groeben, 1986, S. 89).

Popper will dennoch von dem empirischen Wissenschaftskriterium der Neopositivisten nicht ablassen. Eine Theorie, die den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben will, muss nach Popper an der Erfahrung scheitern können bzw. intersubjektiv nachprüfbar sein. Dabei wird aber im empiristischen Sinne der Erfahrungsbegriff reduziert auf die naturwissenschaftliche Außensichtperspektive²⁷⁸. Die theoretischen Aussagen werden in Form von beobachtbaren wenn-dann Aussagen mit empirischen Ereignissen in ein Verhältnis gesetzt. Das Sinnkriterium Carnaps wird von Popper durch einen „Trick“ zum Abgrenzungskriterium umgewandelt. Dazu dient Popper der deduktive Schluss im „modus tollens“²⁷⁹. Einzelne Ereignisse können nun eine Allaussage nicht mehr verifizieren, wohl aber falsifizieren. Durch diesen speziellen Modus versucht Popper trotz der Einsicht in die Theoriegetränktheit einfacher Beobachtungsaussagen grundsätzlich an der Definitionsrichtung des Zwei-

²⁷⁸ Zitat: „Basissätze sind also [...] Sätze, die behaupten, dass sich in einem individuellen Raum-Zeit-Gebiet ein beobachtbarer Vorgang abspielt“ (Popper, 1994, S. 69).

²⁷⁹ $[(t \rightarrow p) \wedge \neg p] \rightarrow \neg t$; Ist p aus t ableitbar und ist p falsch, so ist auch t falsch (vgl. Popper, 1994, S. 44 ff.).

Sprachebenen-Modells festzuhalten, die theoretischen Allaussagen sollen nach wie vor von den Basisaussagen „interpretiert und fundiert“ (Groeben, 1986, S. 91) werden.

Das Problem ist, dass Popper ja durch die erkannten begrifflichen Voraussetzungen in der Beobachtungssprache diese wieder mehr zurück auf die theoretische Ebene²⁸⁰ gezogen hat und damit das gesuchte Bindeglied zwischen subjektiver Repräsentation (Sprache) und objektivem Erkenntnisgegenstand entfällt. Weil Popper erkannt hatte, dass die Verbindung von Denken bzw. Sprache mit den objektiven Tatsachen nicht allein durch empirische Methoden gesichert werden kann, musste er so stark darauf beharren, dass die theoretischen Aussagen nicht mehr durch den Induktionsschluss mittels empirischer Beobachtungen als verifiziert angesehen werden können. Weil Popper aber, ganz im naturwissenschaftlichen Sinne unter dem Dogma der Objektivität stehend, das hermeneutisch-selbstreflexive Moment fehlt, musste er durch seinen Kunstgriff im modus tollens an der empiristischen Orientierung festhalten. Das bedeutet konkret, eine theoretische Allaussage kann lediglich durch eine Basisaussage falsifiziert werden und diese muss sich auf einen aus der Dritten-Person-Perspektive beobachtbaren Sachverhalt beziehen. Die kritische Selbstbeobachtung und inhaltliche Überlegungen konnten so innerhalb dieses Paradigmas keine Geltung erlangen. Stattdessen müssen sich die Wissenschaftler durch einen konsensualen Prozess auf möglichst weitgehend theoriefreie Basisaussagen einigen, da ja der unmittelbare Bezug zu den objektiven Tatsachen verloren gegangen ist.

Daran krankt dann auch m.E. Poppers wissenschaftstheoretisches Konzept. Entweder wird Wahrheitsfindung zu einer Art demokratischen Prozess degradiert, der die selbstreflexiven Fragen der zeitgeistlichen Seinserschlossenheit, der Massenpsychologie, individueller Vorurteile und des wissenschaftlichen Diskurs bei der Erkenntnisgewinnung im Dunkeln lässt (vgl. auch Habermas in: Adorno, 1993, S. 235 ff) oder man ignoriert den Bruch zwischen Basisaussage und Tatsachenverhalt und muss sich so einen naiven Falsifikationismus vorwerfen. Denn Popper muss sich tatsächlich die Frage gefallen lassen, mit welchem Recht sich eine falsifizierende Beobachtungsaussage als weniger irrtümlich erweisen sollte als eine bzw. viele verifizierende.

²⁸⁰ Zitat: „aber zugleich wird die im ursprünglichen Zwei-Sprachen-Modell unterstellte fixe Grenze zwischen Theorie- und Beobachtungssprachlichkeit zumindest zum Teil aufgelöst“ (Groeben, 1986, S. 89).

In der Folge haben Kuhn (1976) und Feyerabend (1986) weiter herausgearbeitet, dass die Theoriehaltigkeit der Beobachtungssprache sich nicht auf Universalien oder generelle kognitive Inferenzprozesse beschränkt, sondern auch inhaltliche Vorstellungen wie Menschen- und Weltbildannahmen enthalten. Kuhn (1976) hat betont, dass das wissenschaftliche Paradigma die unmittelbare Erfahrung des Forschers bestimmt²⁸¹. Das gilt insbesondere in Anbetracht der Tatsache, dass Daten nicht einfach vorhanden sind, sondern durch Auswahl des Forschungsgegenstands, seine selektive Wahrnehmung und durch Operationen und Messungen vom Paradigma geleitet hergestellt werden (vgl. Kuhn, 1976, S. 137 ff.). Feyerabend (1986) zeigt sowohl argumentativ als auch anschaulich, dass jede Theorie ihre eigene Erfahrung von Welt impliziert.

An dieser Stelle möchte ich noch einen insbesondere für die Psychologie äußerst wichtigen Gedanken formulieren. Die möglichst theoriefreie Beobachtungssprache stammt ja aus dem Gebiet der Physik, wobei man es mit Körpern in einem Raum-Zeit-Kontinuum zu tun hat. Wenn man nun dieses Ideal der Beobachtungssprache aber auf ein völlig neues Gebiet, nämlich auf das menschliche Seelenleben überträgt, dann kehrt sich m.E. das Verhältnis zwischen Theorie und Beobachtungssprache sogar um, die Beobachtungssprache ist nicht mehr möglichst theoriefrei, sondern enthält eine ideologische Verzerrung. Es sind nämlich ungeheuer viele theoretische Implikationen enthalten in der Anwendung der physikalistischen Beobachtungssprache auf menschliches Verhalten.

Mit Buber hat sich gezeigt, dass die gesamte, die naturwissenschaftliche Forschungstätigkeit umfassende Haltung des Wissenschaftlers zumindest in ihrem alleinigen Wirklichkeitsanspruch nicht dem Gegenstand der menschlichen Seele angemessen ist. Das menschliche Erleben und Verhalten auf eine Weise zu betrachten, wie es vielleicht bei toten Körpern gerechtfertigt erscheint, enthält m.E. mehr theoretische Voreingenommenheit, als die introspektive oder denkende Betrachtung des menschlichen Seelenlebens mit ihren theoretischen und alltagsweltlichen Vorbegriffen.

Es zeigt sich also, dass Popper paradoxerweise versucht, an dem Prinzip des Zwei-Sprachen-Modells und dessen empirischen Fundierung festzuhalten, obwohl er dessen Grundvoraussetzung, die theoriefreie Beobachtungssprache und den Induktionsschluss

²⁸¹ Zitat: „Trotzdem war der unmittelbare Inhalt von Galileis Erfahrungen mit fallenden Steinen nicht der gleiche wie der von Aristoteles [...]. Diese (Wahrnehmungs-) Merkmale müssen sich offensichtlich mit den Bindungen des Wissenschaftlers an Paradigmata verändern“ (Kuhn, 1976, S. 137).

verwerfen musste. Dieses eigenartige Festhalten an der empirischen Basis trotz einer darüber hinausreichenden Reflektiertheit in der Wissenschaftstheorie beherrscht heute auch den wissenschaftlichen Alltag²⁸² der Psychologie.

Diejenigen selbstreflexiven Wissenschaftstheoretiker wiederum, welche die vorgängige Bedeutung des Denkens und seine semantische Geschlossenheit erkannt haben, können in aller Regel darin keine Wesensverbindung mehr mit der äußeren Welt finden und bekennen sich unter Verzicht auf einen Wirklichkeitsanspruch zu den gemäßigt bis radikalen Formen des Konstruktivismus. Wirklichkeit ist dann die Welt, in der wir leben, die unabhängig von unserem Denken existiert und sich diesem entzieht, wohingegen die Realität die kognitiven Konstruktionen bezüglich dieser nur mittelbar erreichbaren Wirklichkeit darstellt. Wissenschaft betreiben heißt nun zu verstehen, was der Wissenschaftler selbst macht, um seine Realität zu konstruieren²⁸³. Insofern findet sich im Konstruktivismus das selbstreflexive Moment der Hermeneutik wieder, ohne aber deren Wirklichkeitsanspruch eingelöst zu sehen. Ob diese Differenz nun ein konsequenteres Zuendedenken der subjektiven Voraussetzungen darstellt oder ein Mangel an genauer Beobachtung und typisch neuzeitliche Verunsicherung der subjektiven Gewissheiten im Denken mit gleichzeitiger Selbstfixierung sei dahingestellt. Der feste Punkt aber, von dem aus die Welt erkannt werden kann, scheint jedenfalls weder in der Beobachtung noch im Denken gefunden worden zu sein.

Mit der erkenntnistheoretischen Strömung des Konstruktivismus wurde Poppers Festhalten am empirischen Standpunkt auch innerhalb der Naturwissenschaften aufgegeben. So schreibt auch Slunecko: „Der Konstruktive Realismus ist als Aufforderung an die Wissenschaft zu verstehen, eine der folgenschwersten Entscheidungen der europäischen Geistesgeschichte zu revidieren, nämlich den empirischen Erfolg als Entscheidungsinstanz für Erkenntnis einzusetzen“ (Slunecko, 1996, S. 55). Der Preis für diese Einsicht scheint aber die Aufgabe des Wirklichkeitsanspruchs zu sein, der objektive Geltungszusammenhang, auf den jede wissenschaftliche Aussage in selbstverständlicher Weise abgezielt hatte, entschwindet zugunsten des subjektiven Entstehungszusammenhangs. Aber damit droht auch die

²⁸² Zitat: „Der Kritische Rationalismus wird nach wie vor von der überwiegenden Mehrheit der akademischen Psychologen und Psychotherapieforscher als jenes vermeintlich sichere Geleis begriffen, auf dem sich die empirisch arbeitende Wissenschaft etwa seit dem Zweiten Weltkrieg bewegt“ (Slunecko, 1996, S. 67).

²⁸³ Zitat: „Erkenntnis bedeutet zu verstehen, was ich als Wissenschaftler getan habe, um diese Beschreibung zu erhalten. Erkenntnis ist also eine rekursive Tätigkeit, aber sie rekuriert nicht auf die fiktive Begegnung eines erkennenden Subjekts mit der Wirklichkeit, sondern auf den Prozess der Realitätskonstruktion“ (Slunecko, 1996, S. 54).

Wissenschaft als Ganzes sich zu einem psychologischen Phänomen oder Sprachspiel zu verflüchtigen. Nicht zuletzt ist das der Grund, warum auch 30 Jahre nach Feyerabend der kritische Rationalismus mit seiner empirischen Fundierung immer noch das Wissenschaftsparadigma der praktischen Forschung vorgibt.

4.1.2 Der Operationalismus in der Psychologie

Zu Zeiten des Neopositivismus bedeutete die physikalistische Wende für die herrschende Psychologie eine Abkehr von ihren Wurzeln der Erlebnispsychologie und Phänomenologie mit ihrer Methode der Introspektion hin zu behavioristischen Kriterien (vgl. Slunecko, 1996, S. 58). Das spekulative Denken und die Selbstbeobachtung der Wissenschaftler bzw. der Forschungspartner mussten den naturwissenschaftlichen Objektivitätskriterien aus der Außensichtperspektive weichen. Das Phänomen des Fremdpsychischen wurde aus der Psychologie explizit eliminiert bzw. auf objektive Außenbeobachtungen reduziert²⁸⁴ (und damit jeglichem Verstehensansatz der Weg verbaut).

Carnap selbst sah im Behaviorismus die Einlösung seines Zwei-Sprachebenen-Modells und wissenschaftstheoretischen Einheitskonzepts. „Die hier vertretene Auffassung stimmt mit der Richtung der Psychologie, die als Behaviorismus oder Verhaltenspsychologie bezeichnet wird, in den Hauptzügen überein“ (Carnap zit. nach Groeben, 1986, S. 86).

Eng verwoben mit dem Behaviorismus ist der Operationalismus, der eine strenge Übertragung des Sinnkriteriums des Zwei-Sprachen-Modells nach Carnap darstellt²⁸⁵. Der Operationalismus nach Bridgeman stammt aus der Vorzeigenaturwissenschaft der Physik und besagt: „Im allgemeinen meinen wir mit einem Begriff nichts weiter als eine Klasse von Operationen“ (Bridgeman zit. nach Bergmann, 1993, S. 111). Tatsächlich aber übte der Operationalismus in der Physik nur einen begrenzten Einfluss aus, ganz im Gegenteil zu der Psychologie, die hierin eine Möglichkeit sah, sich als strenge Wissenschaft zu etablieren, indem sie ihre „verdächtig abstrakten“ Sinnbegriffe „durch etwas angenehm konkretes,

²⁸⁴ Zitat: „Zum Kern eines Erkenntniserlebens von Fremdpsychischem gehören nur Wahrnehmungen von Physischem. Das Fremdpsychische ist erkenntnismäßig sekundär gegenüber dem Physischen“ (Carnap, zit. nach Slunecko, 1996, S. 58).

²⁸⁵ Zitat: „Soweit dieses direkt Beobachtbare in den Verhaltenswissenschaften vor allem aus den (überprüfenden) Handlungen des Wissenschaftlers besteht, wird im Bereich der Beobachtungssprache vor allem der Aspekt der Operationalisierung (theoretischer Begriffe) relevant“ (Groeben, 1986, S. 88).

nämlich Operationen ersetzt“ (Bergmann, 1993, S. 111). Den methodologischen Behaviorismus kann man so gesehen als Anwendung des Operationalismus auf psychologische Begriffe auffassen (vgl. Bergmann, 1993, S. 109).

Wir sehen also den engen Zusammenhang zwischen dem Zwei-Sprachebenen-Modell nach Carnap, dem Operationalismus nach Bridgeman und dem methodologischen Behaviorismus in der Psychologie. Auch wenn der ontologische Behaviorismus in der Psychologie heute der Anerkennung der Subjektivität und Eigenständigkeit psychischer Phänomene weichen musste, stellt der methodologische Behaviorismus als Operationalismus in der heutigen Forschungspraktik und dem naturwissenschaftlichen Selbstverständnis durchaus das leitende Paradigma dar²⁸⁶. Das manifestiert sich konkret an dem Zwang zur operationalen Definition psychologischer Grundbegriffe. Dieser Operationalismus gründet in dem Status der psychologischen Begriffe als Dispositionsprädikate oder theoretische Konstrukte.

Im Falle der Dispositionsbegriffe ist gemeint, dass ein Prädikat wie „eilig“ oder „Entschlossenheit“ per se keine eigene Wirklichkeit besitzt, sondern lediglich die Disposition bezeichnet, sich in einer bestimmten Situation auf eine entsprechende Weise zu verhalten. Groeben spricht in diesem Zusammenhang von einer „unvernünftigen Tendenz der Alltagssprache“ (1981, S. 14) Dispositionsbegriffe zu substantivieren und substantialisieren. Die Unsinnigkeit der Substantialisierung von Dispositionsbegriffen führt er in diesem Zusammenhang an dem Prädikat der Zerbrechlichkeit einer Vase vor. Mit Zerbrechlichkeit könne nichts weiter gemeint sein als die Disposition, unter einem relativ geringen Druck zu zerbrechen. Anders als durch die Manifestation der Zerbrechlichkeit im beobachtbaren Verhalten –sprich dem Zerbrechen der Vase– hat der Begriff keine Existenz bzw. Sinn.

Seinen naturwissenschaftliche Reduktionismus, die Reduktion psychologischer Phänomene auf beobachtbares Verhalten, offenbart Groeben in dem gedankenlosen Übertrag dieser physikalischen Verhältnisse einer Vase auf psychische Phänomene wie eben „eilig“ oder

²⁸⁶ Zitat: „Die behavioristische Konzeption von Psychologie hat schon früh das wissenschaftstheoretische Kriterium der Beobachtbarkeit als unerlässliche Voraussetzung für die Geltungsprüfung theoretischer Sätze aufgenommen und in ihrer methodologischen Gegenstandskonzeption verankert: als wissenschaftliches Konzept ist nur zuzulassen, was auf Beobachtbares zurückzuführen ist – sei es direkt (im klassischen Behaviorismus) oder vermittelt über hypothetische Konstrukte als partiell bedingte Definitionen (im methodologischen Behaviorismus)“ (Groeben, 1986, S. 56).

„Entschlossenheit“²⁸⁷. Dabei ignorierte er einfach, dass der Mensch im Gegensatz zur Vase ein Innenleben hat und man ihn durchaus fragen könnte, wie er selbst seine Entschlossenheit erlebt. Das Forschungssubjekt ist ebenso wie das Forschungsobjekt ein Mensch und daraus ergibt sich nicht nur die Kommunikationsmöglichkeit zum Erkenntnisgewinn sondern auch die Möglichkeit des Forschers, das Phänomen an sich selbst zu untersuchen. Auf jeden Fall bieten sich hier die Introspektion und die Empathie als die dem Gegenstand angemessenere Methoden an, eine Methodik die zwar nicht an der Vase durchgeführt werden kann, es aber unsinnig erscheint, nur deshalb auf diese Erkenntnismöglichkeit zu verzichten.

Aber selbst wenn die heutige Mainstream-Psychologie dem innerseelischen Erleben eine eigene Evidenz zugesteht, fügt sie sich häufig dem Dogma der Naturwissenschaft, deren empirische Basis eben nur auf der Außensichtperspektive beruhen kann. Tatsächlich kann dann der psychologische Forscher unter dieser erheblichen methodologischen Einschränkung nichts wissen von dem Seelenzustand eines Anderen. Weil die naturwissenschaftlichen Methoden die heutige Psychologie konstituieren, müssen auch trotz subjektiver Evidenzen psychische Grundbegriffe ganz im Sinne des Behaviorismus methodologisch in manifestierbares Verhalten übersetzt werden.

Verwandt damit ist die Auffassung psychologischer Begriffe als theoretische Konstrukte²⁸⁸. Typische theoretische Konstrukte in der Psychologie sind z.B. Intelligenz oder Extrovertiertheit. Diese Begriffe stammen nicht aus dem alltagsweltlichen Zusammenhang, sondern sind eine begriffliche Zusammenfassung von beobachtbaren Verhaltensweisen auf psychologische Operationen (deskriptive Konstrukte) bzw. stellen dann in Folge Elemente einer wissenschaftlichen Hypothese mit Erklärungswert dar (explikative Konstrukte). Dieser spezielle Status von Begriffen wird nun aber durch die Wissenschaftler allzu leichtfertig auf andere Phänomene und Alltagsbegriffe übertragen.

²⁸⁷ In seinen späteren Werken (vgl. Groeben, 1986, Groeben et al., 1997) hat er dann auch die Unreduzierbarkeit psychischer Phänomene (Subjektivität, Einmaligkeit, Ganzhaftigkeit) anerkannt und in diesem Zusammenhang die Bedeutung von Introspektion und kommunikativer Validierung betont.

²⁸⁸ Sehr interessant ist in diesem Zusammenhang der Artikel „Critique of psychoanalytic concepts and theories“ von Skinner. Er meint, man solle doch lieber auf den Wirklichkeitsanspruch von Seelenbegriffen verzichten, weil diese den Forscher zu unlösbaren Problemen führe. So z.B. die Tatsache, dass man zur Erforschung von seelischen Vorgängen diese doch nur auf physiologische Weise manipulieren könne, und dass diese seelischen Vorgänge eben nicht beobachtbar seien. Die Seelenbegriffe Freuds hätten ihre Funktion lediglich als theoretische Konstrukte zum alltäglichen Umgang mit komplizierten Sachverhalten und ad hoc Erklärungen (Skinner, 1954).

Die vorwissenschaftlichen Bedeutungen eines Wortes seien viel zu subjektiv und unpräzise, um sie für eine wissenschaftliche Theorie mit entsprechend strenger empirischer Überprüfbarkeit verwenden zu können (vgl. Opp, 1976, S. 188 ff.). Es werden zwar Alltagsworte in der Wissenschaft verwendet, deren Bedeutung kann aber im Rahmen einer wissenschaftlichen Theorie eine völlig neue werden²⁸⁹. Deshalb müssen am Anfang jeder wissenschaftlichen Untersuchung explizit analytische Definitionen (auch intensionale Analyse genannt) der zu verwendenden Begriffe stehen, entweder in Form von Bedeutungsanalysen des alltagssprachlichen Gebrauchs oder Phänomenanalysen (vgl. Groeben, 1986, S. 107). Diese beiden Formen der intensionalen Analyse sollen dem Anspruch gerecht werden möglichst theoriefrei und deskriptiv zu sein und werden vor allem im Hinblick auf die anzuschließende extensionale Definition bzw. Operationalisierbarkeit gewählt. So genannte „Realdefinitionen“, in der Geisteswissenschaft bekannt als Wesensbestimmungen, die auf einer denkenden Betrachtung des semantischen Zusammenhangs beruhen, sind dem Naturwissenschaftler zu nebulös und theoriehaltig, denn sie enthalten nicht empirisch nachprüfbare normative Aspekte (vgl. Opp, 1967, S. 202).

Was bei den Dispositionsbegriffen schon impliziert ist, nämlich die Angabe der Manifestationsgesetze, wird dann auch allgemein für alle Begriffe gefordert, indem man von einer extensionalen Bestimmung der intensionalen Bedeutung spricht. Die intensionale Analyse entspricht einer inhaltlichen Definition, während die extensionale Bestimmung sich an der Verwendungsweise des Wortes orientiert. Die m.E. künstliche Differenzierung von Intension und Extension eines Begriffes entspringt dem Versuch, trotz der Theoriehaltigkeit der intensionalen Bedeutung wissenschaftlicher Begriffe an der Fundierung wissenschaftlicher Theorien durch Beobachtungssätze festzuhalten. Man meint, die extensionale Bedeutung eines Wortes könne in möglichst theoriefreien Beobachtungssätze wiedergegeben werden, die das Kriterium der Objektivität bzw. Intersubjektivität und damit eine konstante Interpretation zum wissenschaftlichen Diskurs und empirischer Überprüfbarkeit sichern soll (vgl. Groeben, 1986, S. 94 f).

Die extensionale Analyse hat innerhalb der Psychologie in aller Regel die Form der operationalen Definition (vgl. Groeben, 1986, S. 107). Die Operationalisierung stellt also eine empirische Präzisierung von Dispositionsbegriffen oder psychologischen Konstrukten dar. In

²⁸⁹ Zitat: „Will man ein Wort im Rahmen einer Theorie verwenden, dann ist es völlig irrelevant, welche vorwissenschaftliche Bedeutung dieses Wort hat“ (Opp, 1976, S. 200).

ihr werden die „Designata eines Begriffs durch Forschungsoperationen festgelegt“ (Opp, 1967, S. 219). Dazu müssen inhaltlich beobachtbare Indikatoren bestimmt werden, welche die Intension des Begriffs adäquat repräsentieren.

Bei der Bestimmung von Indikatoren unterscheidet Opp (1967, S. 221 ff.) zwischen analytischen Operationalisierungen und empirischen Operationalisierungen. Analytische Operationalisierungen beziehen sich unmittelbar auf die intensionale Analyse des Begriffs, indem aus dieser Bedeutung unmittelbar beobachtbare Indikatoren abgeleitet werden, die selbst Definitionsaspekte des zugrunde liegenden Begriffs darstellen. In diesem Sinne ist z.B. das Einkommen ein analytischer Indikator für den Begriff „Lebensstandard“, da letzterer durch ersteres bestimmt ist. Eine solche operationale Zuordnung kann nicht empirisch überprüft werden, sondern nur analytisch wahr oder falsch sein.

In der Psychologie allerdings trifft man wesentlich häufiger auf so genannte empirische Operationalisierungen. Hier hat man es meist mit Begriffen zu tun, deren analytische Definitionen nicht direkt auf ein beobachtbares Verhalten verweisen und deshalb nicht zur naturwissenschaftlichen Handhabung taugen. Viele Forscher wollen sich in ihrem naturwissenschaftlichen Selbstverständnis dogmatisch auf empirisch überprüfbare Zuordnungssätze beschränken²⁹⁰. Diese Zuordnungssätze stellen aber lediglich eine Hypothese über den korrelativen Zusammenhang zweier verschiedener Merkmale dar und sind keine analytische Präzisierung des entsprechenden Begriffs. Ohne eine analytische Definition bzw. inhaltliche Überlegung können die Zusammenhangsmaße jedoch gar keinen Sinn machen:

Will man z.B. den Begriff „Ausmaß familiärer Konflikte“ operational definieren, dann scheint es forschungspraktisch problematisch diese unmittelbar zu überprüfen, man wird vielmehr versuchen, einen empirisch nachprüfbaren Indikator wie z.B. die Scheidungsrate zu finden, von dem man annimmt, dass der mit dem Begriff empirisch korreliert. Allerdings impliziert diese Zuordnungsregel die Hypothese, dass Scheidung aufgrund familiärer Konflikte zustande kommt und noch problematischer, dass keine Scheidung geringere familiäre Konflikte zum Ausdruck bringt. Dieser Zusammenhang müsste nun wiederum empirisch überprüft werden, wozu man allerdings einen weiteren empirischen Indikator für den zu untersuchenden Begriff „Ausmaß familiärer Konflikte“ benötigt, dessen empirische

²⁹⁰ Zitat: „Es scheint, dass einige Sozialwissenschaftler glauben, die Zuordnungssätze könnten nur empirischer Art sein. Eine solche Auffassung ist jedoch nicht haltbar“ (Opp, 1967, S. 224).

Zuordnung aber ebenso in Frage steht wie der Indikator „Scheidungsrate“. So versucht man den einen empirischen Indikator durch einen anderen zu validieren, der wiederum durch einen weiteren empirisch validiert werden müsste und verliert sich in einem unendlichen Regress. Auf festen Grund kommt man erst, durch den Anhalt an einem analytischen Indikator, aber dieser ist wie gesagt denotwendig und kann eben nicht empirisch überprüft werden. „Man kann also beliebig viele empirische Indikatoren einführen; es führt jedoch kein Weg daran vorbei, einen Begriff durch analytische Indikatoren zu operationalisieren“ (Opp, 1967, S. 225).

Allgemein gilt ja für die Definition von Begriffen das Kriterium der Eliminierbarkeit, d.h. der zu definierende Begriff kann durch die Definition ohne Veränderung des Sinns ersetzt werden (vgl. Groeben, 1986, S. 105). Diese tautologische Beziehung trifft aber auf die operationale Definition nicht zu, da in aller Regel die komplexeren theoretischen Konstrukte nicht durch einen Indikator oder eine Operation erschöpfend repräsentiert werden können. Dieses Problem der empirischen Adäquatheit der operationalen Definitionen ist vor allem verschärft durch die geforderte Differenz zwischen der Theorieebene des Begriffs und der Beobachtungsebene der Operationalisierungen. Die intensionale Analyse hat immer einen Bedeutungsüberschuss gegenüber den Operationalisierungen, sodass eine Elimination durch die extensionale Analyse (Operationalisierung) sich künstlich um dieses „mehr“ an Bedeutung beschneiden würde. Eine Operationalisierung kann also lediglich eine partielle Definition der intensionalen Bedeutung sein, woraus die Forderung erwächst, einen theoretischen Begriff möglichst durch mehrere partielle Operationalisierungen zu definieren.

Nach Groeben (1986, S. 109) ist die Elimination des Begriffs durch seine Operationalisierungen im Gegensatz zu der Auffassung manch anderer Wissenschaftler auch gar nicht anzustreben. Die theoretischen Konstrukte seien als offene Konstrukte zu halten und es könne nicht das Ziel sein, diese intensionale Bedeutung durch Operationalisierungen völlig zu schließen bzw. zu eliminieren. Nur die Vorordnung der intensionalen Analyse gewährleistet eine theoriegeleitete Forschungsentwicklung und erlaubt die Frage nach der Angemessenheit der Operationalisierungen. Auch Kwiatkowski, 1980, S. 72 f.) sieht eine Gefahr darin, dass „innere Prozesse vorgängig auf ihre Operationalisierungsmöglichkeiten hin beschränkt gesehen oder gar reduktionistisch mit ihrer operationalen Definition gleichgesetzt werden“. Sehr tief sinnig finde ich in diesem Zusammenhang die Bemerkung von Groeben, dass die Forderung nach offenen Konstrukten insbesondere im Bereich der Sozialwissenschaften sogar eine ethische Verantwortung darstellt. Weil in diesem Forschungsbereich Begriffe häufig

potenzielle Entwicklungsmöglichkeiten und Ideale enthalten wird eine operationale Schließung dieser Konstrukte auch die Offenheit zur Entwicklung und Vertiefung dieser Begriffe nehmen²⁹¹.

Diese intensionale Vorordnung kann aber nur dann eine echte Bedeutung erhalten, wenn den psychologischen Begriffen und dem Seelenleben eine eigene Wirklichkeit zugestanden wird. Nur so stellt sich die Frage nach der Angemessenheit der Operationalisierungen. Werden hingegen psychologische Begriffe rein als theoretische Konstrukte oder Dispositionsbegriffe aufgefasst, dann zieht das zwangsläufig die Elimination des Ausgangsbegriff mit sich oder man behält diesen als eine Art heuristisches Hilfsmittel zu Generierung neuer Operationalisierungen (vgl. Opp, 1967, S. 225), wobei allerdings nicht einsichtig werden kann, wie diese neuen operationalen Definitionen ihre Anspruch auf Gültigkeit behaupten wollen.

Ziel bei der extensionalen Definition von Begriffen ist dann, durch mehrere Operationalisierungen eine extreme Einseitigkeit auszuschließen und gleichzeitig eine Offenheit für weitere Veränderungen zu bewahren. Somit ist der Forscher, wenn er sich auf einen Begriff bezieht, aufgefordert, mit mehreren verschiedenen Operationalisierungen umzugehen. Das macht deshalb Sinn, weil ein einziger Indikator zu partiell wäre, als auch deshalb, weil die einzelnen empirischen Indikatoren durch andere validieren werden wollen (siehe oben). Existieren mehrere Indikatoren, dann stellt sich natürlich die Frage nach deren empirischen und inhaltlichen Zusammenhang und letztlich nach deren Repräsentativität des theoretischen Konstrukts.

²⁹¹ Zitat: „Unter dieser Perspektive der Einbeziehung von potentiell utopischen anthropologischen Menschensbildmerkmalen wird die extensionale Offenheit von Konstrukten geradezu zu einem Anzeichen für die Tiefe und Reife einer psychologischen Theorie“ (Groeben, 1986, S. 110).

Diese Erkenntnis lässt sich direkt auf das Ideal des zwischenmenschlichen Verständnis übertragen. Es wird sich noch zeigen, dass die verschiedenen Operationalisierungen von Empathie äußerst beschränkt sind gegenüber Rogers' ursprünglichen Begriff. Dessen Elimination würde einem Verzicht auf die zunehmende Erkenntnis und Verwirklichung dieses Ideals gleichkommen.

4.1.3 Die Konstruktvalidität

Die Frage nach der Gültigkeit der Indikatoren wird in der Psychologie mit den Kriterien der Inhaltsvalidität, Kriteriumsvalidität und Konstruktvalidität aufgegriffen. Die Inhaltsvalidität (logischer Repräsentationsschluss) und die Kriteriumsvalidität (empirisch-statistischer Korrelationsschluss) stellen einen Schluss vom Testverhalten bzw. Indikator auf Verhalten außerhalb der Testsituation dar. Das aber heißt nach dem Zwei-Sprachebenen-Modell befinden sich beide möglichst nah an der Ebene der Beobachtungssprache und können uns somit keinen Hinweis auf die Frage der theoretischen Bedeutung des Indikators bzw. der Operationalisierung geben.

Erst die Konstruktvalidität bezieht sich auf den Schluss vom Testverhalten auf das theoretische Konstrukt, welches die Operationalisierung initiiert hat und das Verhalten erklären soll (vgl. Lienert, 1994, S. 226). Die Konstruktvalidität ist die Frage nach der empirischen Adäquanz der Operationalisierungen bzw. die theoretische Klärung dessen, was der Test oder der Indikator eigentlich anzeigt (vgl. Groeben, 1986, S. 111)²⁹². Somit fragt die Konstruktvalidität nach dem Verhältnis bzw. den Zuordnungsregeln zwischen Theoriesprache und Beobachtungssprache, d.h. sie zielt exakt ins Zentrum des wissenschaftstheoretischen Zwei-Sprachebenenproblems. Die Ahnung, dass sich hinter diesem Kriterium ein zentral wissenschaftstheoretisches Problem verbirgt, sowie die Verdrängung dieser besonderen Stellung und der damit einhergehende Bedeutung der Konstruktvalidität mag wohl zu deren Vernachlässigung und Reduktion in der heutigen Wissenschaft beigetragen haben.

Nachdem die Konstruktvalidität in den 50er und 60er Jahren noch ein heiß diskutiertes Thema war²⁹³, wird heute in aller Regel versucht die Konstruktvalidierung auf die empirisch berechenbare Kriteriumsvalidität zurückzuführen. Hauptsächlich durch den Korrelationsschluss des zu validierenden Indikators mit anderen Außenkriterien oder ähnlichen Tests will man zu einer empirischen Überprüfbarkeit der Konstruktvalidität gelangen (vgl. Lienert, 1994, S. 226). Groeben, der ja die mehrfache operationale Definition zur extensionalen Analyse gefordert hat, sieht dementsprechend in der korrelationsmäßigen Zusammenhangbe-

²⁹² Zitat: „Die Konstruktvalidierung ist weniger pragmatische als theoretisch orientiert. Ihre Bedeutung liegt daher nicht in einer unmittelbaren praktisch-diagnostischen Verwertbarkeit, sondern in der theoretischen Klärung dessen, was der betreffende Test misst“ (Lienert, 1994, S. 226).

²⁹³ Siehe hierzu Cronbach & Meehl (1955) und Bechtholdt (1959).

rechnung der einzelnen Indikatoren die Konstruktvalidität eingelöst: „im Prinzip lässt sich daher die Konstruktvalidität auf die Kriteriumsvalidität zurückführen“ (Groeben, 1986, S. 112). Lienert der zwar erwähnt, dass die Konstruktvalidität auch nach „inhaltlich-psychologischen Gesichtspunkten analysiert“ werden könne, vermisst dennoch ein exaktes Maß zur Berechnung und befürchtet, dass durch die Konstruktvalidität „saubere empirische Untersuchungen auf korrelationsstatistischer Basis zugunsten der Spekulation zurückgedrängt werden“. Er kommt daher zu dem Schluss, dass „auf die Kenntnis dessen, was hinter einem Test steht, vom pragmatischen Aspekt her unter Umständen verzichtet werden kann, nicht aber auf die kriterienbezogene Validität. Die nachgewiesene Korrelation eines Tests mit einem wohl definierten Kriterium allein berechtigt den in der Praxis stehenden Diagnostiker, seine Methoden als brauchbar und anderen Verfahren als überlegen zu kennzeichnen“ (Lienert, 1994, S. 228).

Ohne die Sicherung der Konstruktvalidität lassen die Forschungsergebnisse jedoch lediglich den Schluss zu: dieses oder jenes zu beobachtende Verhalten korreliert mit einem anderen beobachtbaren Verhalten. Der Repräsentativitätsfrage muss sich ein empirisch orientierter Forscher demnach nicht zwangsläufig stellen (vgl. Opp, 1976, S. 244). Er kann auch eine Theorienbildung auf der Grundlage seiner operationalen Definition bevorzugen. Das hat den Vorteil, dass die Theorie verhaltensmäßig präzise formuliert und ohne Zweifel empirisch fundiert ist. Das hypothetische Konstrukt diene dann lediglich zur Formulierung der operationalen Definitionen und kann nun durch diese ersetzt bzw. eliminiert werden.

Wenn der empiristische Forscher sich noch darüber bewusst ist, dass es sich bei seiner Indikatorbestimmung lediglich um eine partielle Operationalisierung des ursprünglichen Ausgangsbegriff handelt (so wird Empathie in der Therapieforschung neben der Skalierung z.B. auch durch Klienten-Erfahrungsfragebögen erhoben) oder sein Messinstrument noch modifiziert werden sollte (z.B. die Modifizierung der Truax Skalen durch Tausch), dann ist es sinnvoll, den Ausgangsbegriff beizubehalten. Geben mehrere Messmethoden vor, den gleichen Aspekt des Konstrukts zu erheben, dann wird deren Interkorrelation als ein inneres Gütekriterium für diese aufgenommen. Bei der empirischen Forschung können zudem durch eine Faktorenanalyse von zuvor operationalisierten möglichen Bedeutungsaspekten neue Konstrukte oder eine feinere Gliederung und Abgrenzung der bestehenden eruiert werden. In all diesen Fällen wird der theoretische Begriff als ein für die empirischen Forschungsmethoden fruchtbares hypothetisches Konstrukt angesehen. Hat er einmal nicht mehr diese Funktion, kann man ihn getrost durch die neuen empirischen Definitionen ersetzen.

Dieser empiristische forschungspragmatische Standpunkt ist Ausdruck des naturwissenschaftlichen Reduktionismus und hält m.E. einer genaueren Analyse nicht stand. Es wurde bereits mit Bezug auf Opp der unendliche Regress der Kriteriumsvalidität und die Notwendigkeit eines analytischen Indikators dargestellt. Dieser analytische Indikator soll nun in der herkömmlichen Literatur durch die Inhaltsvalidität gesichert werden (vgl. Lienert, 1994, S. 226). Der logische Repräsentationsschluss der Inhaltsvalidität setzt allerdings voraus, dass der zu definierende Begriff in seiner Verhaltensbreite bekannt ist. Nur durch die genaue Kenntnis des intendierten Verhaltensuniversums lässt sich die Repräsentativität der Indikatoren inhaltlich begründen²⁹⁴.

Bei den meisten theoretischen, psychologischen Begriffen handelt es sich aber gar nicht um eine bestimmbare Gesamtheit an Verhaltensweisen, sondern um seelisches Erleben bzw. geistige Inhalte. Die damit verbundenen Verhaltensweisen sind in ihrer Fülle, Komplexität, Potenzial und dem Bedeutungszusammenhang in dem sie stehen empirisch gar nicht hinreichend definierbar²⁹⁵. Handlungsentscheidend ist nicht eine isoliert betrachtete Situation sondern die subjektive Bedeutung, und die kann m.E. weder auf der Ebene empirischer Beobachtungen gefunden noch aus diesen erschlossen werden. Sie befinden sich nämlich per se gar nicht auf der Ebene der empirischen Beobachtungssprache und genau das wird immer wieder verdrängt, wenn versucht wird die Konstruktvalidität in eine Form der Kriteriumsvalidität und Inhaltsvalidität überzuführen.

Schließlich wissen wir ohne die Klärung, was ein Indikator eigentlich inhaltlich bedeutet, überhaupt nicht, was die Korrelation mit einem anderen ungeklärten Indikator bedeuten soll (siehe unten am Beispiel von VEE und Selbstexploration). Gesetzt der Fall, man stellt auf der theoriesprachlichen Ebene eine Hypothese auf, um sie anhand von Operationalisierungen zu

²⁹⁴ Ein einfaches Beispiel hierfür wäre ein Rechtschreibtest, der die Rechtschreibkenntnisse indiziert.

²⁹⁵ Mentale Begriffe können nicht in einer physikalischen Sprache definiert werden, weil die äußere Situation, in der eine bestimmte Verhaltensweise den psychologischen Zustand ersetzen soll, in einem einmaligen, existentiellen Lebenszusammenhang der betroffenen Person steht und sich erst daraus die subjektive Bedeutung mit ihrer Verhaltenskonsequenz erschließt. Zu bestimmen jemand habe Hunger bedeute, dass er einen Döner kauft, wenn er an einem Dönerstand vorbeigeht, muss nicht zutreffen, da er eventuell keinen Döner mag oder kein Geld hat usw. Die Bedingungen unter denen es zu einem entsprechend beobachtbaren Verhalten kommt sind so komplex, dass sie nicht vollständig angegeben werden können. So erkennt auch Groeben: „Die Kompliziertheit (mancher) psychologischer Erklärung ist ein Artefakt von (Rest-) Beständen objektivistischer Außensicht (vor allem bei der Beschreibung qua Operationalisierung von Konstrukten innerhalb des empirischen Prüfungsprozesses)“ (1986, S. 217). Ein weiteres entscheidendes Argument gegen den „Semantischen Physikalismus“ wäre, dass sich mentale Prädikate nicht zirkelfrei in physikalische Sprache übersetzen lassen, da in der Bedingungskonstellation zwangsläufig wieder mentale Ausdrücke vorkommen (vgl. Beckermann, 2001, S. 86 ff.).

überprüfen, und kommt zu einem widersprüchlichen Ergebnis, ist ohne die Konstruktvalidierung nicht bestimmbar, ob nun die Theorie verworfen werden muss oder ob der Indikator für die Theorie gar nicht valide ist. Die Frage, ob nun auf der theoriesprachlichen Ebene oder auf der beobachtungssprachlichen Ebene die Konsequenzen gezogen werden müssen, bleibt im Dunkeln, und einer phänomenorientierte Theoriegenese wie bei Rogers kann auf diese Weise keinerlei Wirklichkeit zugestanden werden.

4.2 Zur Operationalisierung von Empathie in der Psychotherapieforschung

4.2.1 Empathie – Konstrukt oder Phänomen

Bevor nun das, an Rogers' Empathiebegriff vollzogene wissenschaftliche Forschungsprozedere kritisch hinterfragt werden kann, sollte geklärt sein, um was für eine Art von Begriff es sich eigentlich handelt, und welche Begriffsauffassung der Theorie und ihrem Gegenstand am ehesten entspricht.

Es wurde bei der Darstellung von Rogers' Theorieentwicklung in dieser Arbeit sehr viel Wert darauf gelegt, dass es sich bei den entscheidenden Begriffen Rogers' Theorie nicht um hypothetische Konstrukte im Sinne der analytischen Wissenschaftstheorie handelt, sondern um echte Erfahrungsbegriffe²⁹⁶. Das erkennt auch Quekelberghe, indem er formuliert: „Diese Festlegung wurde von Rogers aufgrund seiner langjährigen Beobachtungen aufgestellt. Sie

²⁹⁶ Zitat: „Die Theorie der Therapie hat sich aus einer fortgesetzten Erfahrung mit einem breiter werdenden Spektrum von Klienten entwickelt, nicht aus Formulierungen vom Schreibtisch oder aus dem Laboratorium“ (Rogers, 1991a, S. 210).

Zitat: „The persistent influence which might not be fully recognized, because it is largely implicit in the preceding paragraphs, is the continuing clinical experience with individuals [...]. To me, they seem to be the major stimulus to my psychological thinking. From these hours, and from my relationships with these people, I have drawn most of whatever insight I possess into the meaning of therapy, the dynamics of interpersonal relationships, and the structure and functioning of personality“ (Rogers, 1959, S. 188).

wurde weder aus übergreifenden, theoretischen Prinzipien noch aus experimentellen Daten abgeleitet“ (Quekelberghe, 1979, S. 157)²⁹⁷.

Diese erfahrungsgeleitete Theoriegenese spricht dafür, dass man es bei genauer Betrachtung nicht mit theoretischen Konstrukten zu tun hat, die ihre Gültigkeit erst mit deren Operationalisierung und empirischen Überprüfung aus der Außensichtperspektive erhalten. Vielmehr ist in der Entwicklung dieser Begriffe aus der praktischen Selbstbeobachtung und emphatischen Fremdbeobachtung bereits deren Wirklichkeitscharakter und Geltungsanspruch angelegt. Dass dies insbesondere für den Begriff der Empathie gilt, belegen unter anderem die Erfahrungsberichte Rogers, in denen er seine empathischen Erlebnisse beschreibt (vgl. z.B. Rogers, 1989d, S.191; Rogers, 1991b, S. 242; Rogers, 1991a, S. 194). Bei diesen Beschreibungen wird deutlich, dass Empathie für Rogers ein tiefes existenzielles *Evidenz*-Erlebnis ist und nicht etwa ein Dispositionsbegriff, sich in bestimmten Situationen auf eine bestimmte Weise zu verhalten, bzw. ein hypothetisches Konstrukt zur Erklärung von Verhalten.

Rogers unternahm zwar in einigen Anläufen den Versuch, Empathie in kurzen, prägnanten Formulierungen mit Definitionscharakter verhaltensnah darzustellen (vgl. hierzu Rogers, 1957; Rogers, 1991a; Rogers, 1989b; Rogers, 2002), er verwahrte sich aber auch ausdrücklich gegen jeden Versuch einer Reduktion des Empathiebegriffs auf die Verhaltensebene (vgl. Rogers, 1983c, S. 218; Rogers, 1957, S. 102 f.; Rogers, 1989b, S. 54). Es wurde bereits dargestellt –und wird sich an den verschiedenen Operationalisierungen noch konkret erweisen– dass das Verhältnis zwischen dem Verhalten und dem Empathiegeschehen von außen nicht durchleuchtet werden kann. Von daher erscheint es äußerst fragwürdig den Empathiebegriff als ein bloßes Konstrukt aufzufassen, dessen Bedeutung erst in der empirischen Beobachtung zugänglich wird.

Ich möchte deshalb vorschlagen, die intensionale Bedeutungsanalyse des Empathiebegriffs im Rahmen der sozialwissenschaftlichen Logik als eine „Phänomenanalyse“ zu handhaben, und halte es für wenig sinnvoll, den Begriff der Empathie aus der naturwissenschaftlichen Begriffsauffassung und Verwendungsweise abzuleiten. Schließlich geht es um das tiefere Verständnis von Rogers' Empathieerfahrung, die ich für unvoreingenommener

²⁹⁷ Zitat: „Rogers [...] Erkenntnisweg war induktiv, nicht deduktiv. Er leitete seine Psychotherapie nicht aus der Philosophie ab, er arbeitete mit Gruppen nicht aufgrund übernommener anthropologischer Erkenntnisse. Er ließ sich von der Erfahrung leiten. Aus ihr entwickelte er seine Prinzipien und Theorien“ (Schmid, 1994, S. 184).

halte als die dogmatisch begründete wissenschaftliche Verwendungsweise, der sich Rogers als Wissenschaftler verpflichtet fühlte.

In der herkömmlichen Psychologie wird die Phänomenanalyse –entsprechend der verkürzten Adaption der Phänomenologie in der Psychologie²⁹⁸– lediglich als eine möglichst theoriefreie, deskriptive Beschreibung von Erlebnissen aufgefasst (vgl. Groeben, 1986, S. 107). Das Verstehen ist aber kein gewöhnliches Phänomen wie ein, aus der Außensicht beobachtbarer Sachverhalt oder auch ein evidenten seelisches Erleben wie Schmerz oder Hunger. Verstehen ist eine allgegenwärtige Weise des Menschen zu sein, und gerade weil es uns im Lebensvollzug so selbstverständlich angehört, ist dessen ontologische Bewusstheit so fern. Heidegger (2001) zeigt uns dieses sonderbare Verhältnis an seinem Daseinsbegriff²⁹⁹ auf, den er in enger Verwandtschaft mit dem Mitsein und dem Verstehen entwickelt. An dieser wesensmäßigen „Verdeckung“ des Allgegenwärtigen erhält dann auch seine Phänomenologie als „ausdrückliche Aufweisung“ ihre besondere Bedeutung und Methode. Während sich der „vulgäre“ Phänomenbegriff auf der unvoreingenommenen Anschauung gründet, ist es die Aufgabe einer „phänomenologischen Phänomenologie“ das, was unthematisch immer schon vorausgesetzt wird, von sich selbst her explizit aufzuzeigen (vgl. Heidegger, 2001, S. 31).

„Die Begegnisart des Seins und der Seinsstrukturen im Modus des Phänomens muss den Gegenständen der Phänomenologie allererst *abgewonnen* werden. Daher fordern der *Ausgang* der Analyse ebenso wie der *Zugang* zum Phänomen und der *Durchgang* durch die herrschenden Verdeckungen eine eigene methodische Sicherung. In der Idee der «originären» und «intuitiven» Erfassung und Explikation der Phänomene liegt das Gegenteil der Naivität eines zufälligen, «unmittelbaren» und unbedachten «Schauens»“ (Heidegger, 2001, S. 36).

Ohne näher auf die tiefere Bedeutung der fundamentalsten Fragestellung Heideggers weiter einzugehen, möchte ich die drei Ansatzpunkte dieser phänomenologischen Methode kurz charakterisieren, um sie dann auf diese Arbeit zu übertragen. Der richtige *Ausgang*

²⁹⁸ Zitat: „In der Psychotherapieforschung wird üblicherweise das phänomenologische mit dem idiographischen Vorgehen zur «klinischen Methode» verbunden. Dabei wird die phänomenologische Methode verkürzt auf a) das Ausgehen von erlebten, subjektiven Phänomenen und auf b) die unvoreingenommene Beschreibung unter Ausschaltung allen Vorwissens. Es fehlen die darauf folgenden Stadien der phänomenologischen Analyse: die eidetische und transzendente Reduktion“ (Kwiatkowski, 1980, S. 144).

²⁹⁹ Zitat: „Das Dasein ist zwar ontisch nicht nur nahe oder gar das nächste – wir sind es sogar selbst. Trotzdem oder gerade deshalb ist es ontologisch das Fernste“ (Heidegger, 2001, S. 15).

erfordert bei Phänomenen, die in ihrer allgegenwärtigen Seinsweise die Eigenart besitzen, nicht explizit zu sein, eine Blickwendung des Forschers. Bei Heidegger ist damit die Blickwendung von dem thematisch Seienden im Modus der Vorhandenheit zu dem immer schon vorausgesetzten Sein gemeint. Weil dieses Sein nicht als «etwas» objektivierbar ist und sich gerade an der Existenz des Einzelnen zeigt, kann es nur an der jeweils eigenen Existenz aufgedeckt werden (vgl. Heidegger, 2001, S. 13).

Der rechte *Zugang* kann bei allgegenwärtigen, verborgenen Phänomenen nicht in einer deskriptiven Beschreibung von Vorhandenem liegen, sondern erfordert eine phänomenologische Konstruktion, d.h. die thematische Explizierung des Verhüllten. Damit diese Explikation „phänomenologisch“ bleibt, und nicht durch bestehende subjektive und weltanschauliche Vorurteile das eigentliche Phänomen verfehlt, bedarf es zur methodischen Sicherung noch des „Durchgangs der herrschenden Verdeckungen“. Die schwerwiegendste Verdeckungen der neuzeitlichen Theorien gründen nach Heidegger in der Tendenz, die menschliche Seinsweise (Bewusstsein, Verstehen, Mitsein usw.) von Seiendem her ableiten zu wollen bzw. zu verdinglichen. Diese seinsverdeckende Weltanschauung muss dekonstruiert werden, damit das eigentliche Phänomen zur Anschauung kommen kann.

In Anlehnung an Heideggers phänomenologischen Methodik möchte ich kurz andeuten, wie sich Phänomenologie angewendet auf dieses Thema sinnvollerweise gestalten könnte. Der Ausgangspunkt einer phänomenologischen Analyse des Verstehens bedeutet für den Forscher, sich so in den *Ausgang* der Analytik zu nehmen, dass er sich selbst in dieser Seinsweise des Verstehens erkennen kann. Phänomenologie ist kein distanziertes oder rein spekulatives Reden über etwas; zudem kann die „phänomenologische Phänomenologie“ nach Heidegger auch nicht an konkret beobachtbaren Dingen ansetzen, sondern bedeutet die Aufdeckung der je eigenen Existenzweise. Diese phänomenologische Ausgangsposition kann bei Rogers durchaus gefunden werden, wie schon die Genese des Empathiebegriffs an der eigenen therapeutischen Erfahrung zeigt. Konkret bedeutet dies, dass der Verstehensprozess nur an sich selbst und d.h. von einem sich in diesem Prozess befindlichen Forscher aufgedeckt werden kann.

Die phänomenologische Auslegung dieser Erfahrung allerdings scheint mir Rogers nicht wirklich gedanklich vollzogen haben zu können, weil er sich dem naturwissenschaftlichen Forschungsparadigma theoretisch verpflichtet sah. Deshalb ist auch das Element, was Heidegger den „Durchgang“ durch die herrschenden Verdeckungen nennt, so bedeutsam,

denn ohne eine Befreiung von dem reduktionistischen Weltbild des Szientismus durch die kritische Auseinandersetzung mit dessen Implikationen und einer eigenständigen Aneignung der wissenschaftlichen Begriffe und ihrer geistesgeschichtlichen Herkunft können sich die Phänomene nicht zeigen, wie sie von sich selbst her sind.

Ich meine jedoch, dass in Bezug auf das Verstehen und die Beziehung mit Buber in dieser Arbeit bereits ansatzweise das geleistet wurde, was Heidegger den phänomenologischen „Zugang“ und „Durchgang“ zur methodischen Sicherung nennt. Gerade deswegen ist Buber in Bezug auf Rogers` Forschungsgegenstand so außerordentlich hilfreich.

Die Implikationen der naturwissenschaftlichen Methodik im zwischenmenschlichen Gegenstandsbereich sollten eigentlich mit Buber deutlich widerlegt worden sein. Einhergehend mit dieser Dekonstruktion Rogers` wissenschaftstheoretischer Indoktrinationen ermöglicht sich dann auch eine dem Phänomen adäquatere Darstellung des Empathiebegriffs, die eine gedankliche Auseinandersetzung und thematische Rekonstruktion des Phänomens erfordert. Buber hat einerseits durch seine scharfe Trennung zwischen Du-Welt und Es-Welt und andererseits durch seine poetische Darstellung der verdeckten Seinsweise der Du-Welt den Blick auf das Phänomen gelenkt und bereits einen Zugang ermöglicht.

4.2.2 Operationale Definition und Konstruktvalidität von Empathie

Ungeachtet der phänomenologisch aufdeckbaren Wirklichkeit der Empathie stand die Notwendigkeit der Operationalisierung von Empathie zur empirischen Überprüfung nie in Frage³⁰⁰. Rogers selbst schlägt in einem seiner ersten Werke (Rogers, 1957) gleich drei mögliche Operationalisierungen von Empathie vor: 1. Q-Sort Verfahren; hier werden von dem Therapeuten als auch von außenstehenden Beobachtern Karten mit Aussagen zur Empathie bezüglich des aktuellen therapeutischen Prozess in 9 Kategorien von sehr zutreffend bis überhaupt nicht zutreffend zugeordnet. 2. Therapeut und Patient sortieren eine Liste von Items, welche die Gefühle des Patienten beschreiben. Die Übereinstimmung der Therapeutenliste mit der Patientenliste sei Maß für die Empathie. 3. Die Beurteilung von

³⁰⁰ Vgl. Kapitel „Empathie als ganzheitlicher Prozess“. Vgl. auch Sachse (1992), Quekelberghe (1979, S. 155 ff.) und Kwiatkowski (1980, S. 71 ff.).

Gesprächsaufzeichnungen durch geschulte außenstehende Personen (vgl. Rogers, 1957, S. 99).

Nachdem sich später in der Forschungspraktik schon einige Operationalisierungen zur empirischen Überprüfung Rogers' zentraler Theorie etabliert hatten, würdigte Rogers in einem Artikel den Klienten-Erfahrungsfragebogen von Barrett-Lennard und die Beurteilungsskala von Truax (beide Verfahren werden unten ausführlicher vorgestellt) als „geeignete Definitionen“ (1980a, S. 80) zur Erforschung der Empathie.

Rogers selbst zweifelte nie ernsthaft die Sinnhaftigkeit der zahlreichen Operationalisierungsversuche an. So ist ihm die Übersetzung seiner theoretischen Begriffe in solche, die den rigorosen Erfordernissen der positivistischen Wissenschaftslogik gerecht werden können, eine der dringlichsten Notwendigkeiten gewesen (vgl. Rogers, 1959, S. 251). Entsprechend beschränkt er in seinen wissenschaftlich ambitionierten Artikeln die Konstrukte seiner Theorie auf solche, denen eine operationale Definition gegeben werden kann (vgl. Rogers, 1959, S. 246), und eröffnet die Zukunftsperspektive auf eine Berechnung des funktionalen Beziehungsgeschehens in mathematischer Genauigkeit mittels Messung und statistischer Operationen (vgl. Rogers, 1959, S. 231 & 246).

Somit zeigt sich, dass Rogers' eigenartige Spaltung zwischen einem verstehenden Wissenschaftsansatz und dem positivistischen Standpunkt, zwischen der phänomenorientierten Genese seiner Theorie und der dogmatisch vorgegebenen Methodologie, sich bei der Operationalisierung kristallisiert zu dem Widerspruch Empathie als Phänomen und Empathie als messbares Verhalten zu untersuchen. Wurde die Theorie aber am eigentlichen Phänomen entwickelt, und wird der Gegenstand empirischer Forschung durch die Übersetzung in messbares Verhalten durch seine Methoden konstituiert (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 54 ff.), „ist zu erwarten, dass sich eine inhaltliche Differenz“ zwischen beiden auftut (Kwiatkowski, 1980, S. 73).

So erkennt selbst Sachse, der zur der naturwissenschaftlichen Fraktion der Gesprächspsychotherapieforschern gehört, nach einem aufwendigen Versuch zur wissenschaftlichen Definition des Empathiekonstruktes an: „...dennoch bleibt ein Missverhältnis zwischen Theorie und Empirie insofern, als es nicht möglich war, die Vielfältigkeit und Komplexität der theoretischen Aussagen empirisch zu überprüfen“. Quekelberghe kommt zu dem Schluss: „Der Versuch, einen so grundlegenden Prozess der sozialen Interaktion wie die «Empathie» eindeutig zu definieren ist –auch ein halbes Jahrhundert nach dem Entwurf der Theorie des

symbolischen Interaktionismus– ein kaum zu lösendes Problem geblieben“ (Quekelberghe, 1979, S. 156). Er kann sich nur wundern, dass die entscheidende Problematik der Validität der Operationalisierungen bisher zugunsten der Reliabilitätsfrage ausgeklammert wurde (vgl. Quekelberghe, 1979, S. 158).

Diese Verwunderung kann ich nur teilen. Die Operationalisierung von Empathie sollte in erster Linie die empirische Überprüfung von Rogers` Grundaussage, die Empathie in Verbindung mit den beiden anderen Beziehungsaspekten sei eine hinreichende Bedingung zum Therapieerfolg (theoriekonsistent bestimmt als gesteigerte Selbstexploration), ermöglichen. Wie ich unten noch berichten möchte, konnte diese praktische Erfahrung Rogers` in den wissenschaftlichen Untersuchungen nicht eindeutig bestätigt werden. Ist aber deshalb Rogers` Erfahrung falsch? Diese Frage kann man nur beantworten, wenn das Verhältnis der empirischen Ergebnisse zu Rogers` Theorie geklärt ist. Das aber ist die Frage nach der Konstruktvalidität der Operationalisierung, und genau damit haben sich die empirisch orientierten Forscher m.E. nicht ausreichend auseinander gesetzt, sodass die empirischen Ergebnisse streng genommen für Rogers` Theorie keine Relevanz besitzen müssen.

Wir haben es also bei den anhand der Operationalisierungen gewonnenen Forschungsergebnissen nicht mehr mit dem ursprünglichen Phänomen der Empathie zu tun, sondern mit einem durch die Messmethoden konstituierten neuen semantischen Inhalt. „Da die Brechung des Forschungsgegenstandes/ bereiches durch seine naturwissenschaftlich methodologischen Voraussetzungen speziell dadurch geschieht, dass die Phänomene per Umdefinition bzw. inhaltlicher Reduktion beobachtbar, messbar, quantifizierbar etc. gemacht werden, wurde aus «Empathie» «VEE»“ (Kwiatkowski, 1980, S. 112).

Dass vielen Forschern diese Problematik nicht bewusst ist, oder sie diese vielmehr gezielt ignorieren, liegt daran, dass sie dem ursprünglichen Phänomen der Empathie keine eigene Gültigkeit eingestehen wollen, bzw. dass sich ihr wissenschaftliches Selbstverständnis nicht an der Adäquanz des Erfassungsaktes aufbaut, sondern an dem naturwissenschaftlichen Methodenkanon. Dieser gilt als theoriefrei, sodass der konstitutive Zusammenhang zwischen Methode und Gegenstand ungeklärt bleiben muss. Auf diese Weise beschränken sich dann notgedrungen die Empiriker auf den pragmatischen Standpunkt, ein beobachtbares Verbalverhalten des Therapeuten (VEE) führt zu einem anderen beobachtbaren Verbalverhalten des Patienten (Selbstexploration). So wird aus Rogers` Therapieerfahrung: „Wenn ich

eine gewisse Art von Beziehung herstellen kann, dann wird der andere die Fähigkeit in sich entdecken, diese Beziehung zu seiner Entfaltung zu nutzen, und Veränderung und persönliche Entwicklung finden statt“ (Rogers, 1989a, S. 47) am Beispiel der Empathie: „die Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte durch den Therapeuten (Bsp.: VEE definiert durch Einschätzungsskala) korreliert positiv mit der Selbstexploration des Patienten (ebenfalls definiert durch eine Einschätzungsskala)“.

Worin der Wert eines solchen Verbalverhaltens und seine praktische Bedeutung liegen als auch die Frage, *wie* es zu diesen Veränderungen im Verhalten kommt, kann aus dieser positivistischen „Draufsicht“ nicht bestimmt werden. „Indem die naturwissenschaftlich-orientierten GPT-Forscher Veränderungen im Kontinuum des Verstehens lediglich objektivistisch an quantitativ-beobachtbare Verhaltensdaten angekoppelt sehen, an eine formal hohe Ausprägung der Variable «VEE» beim Therapeuten einerseits und an einen Anstieg der «Selbstexploration» beim Klienten andererseits, entgeht ihnen die Entfaltung der innere Logik des Veränderungsprozesses selbst“ (Kwiatkowski, 1980, S. 111).

Die Frage der Konstruktvalidität der Operationalisierungen von Empathie ist also unvermeidlich weil sie den gesamten Sinn der Forschung und deren praktische Relevanz entscheidet. Vor dem Hintergrund dieses Problembewusstseins sollen nun in Folge die wichtigsten empirischen Methoden zur Erfassung der Empathie vorgestellt und kritisch gewürdigt werden.

4.3 Empirische Methoden zur Erfassung der Empathie

4.3.1 Beobachtungs-Schätzskalen

Während sich bei Rogers ein Wandel des Empathiebegriffs weg von einer eher verhaltenensorientierten Definition („understanding responses“) hin zu einem haltungsorientierten Begriff („accurate empathy“) vollzog³⁰¹, entstand in der Forschung durch den Einsatz der

³⁰¹ Zitat: „...lehnt Rogers nachdrücklich den Begriff «Reflektieren von Gefühlen» ab, indem er ausführt: „Das ist eine entscheidende Fehlbenennung. Wenn dieser Art von Antwort eine reale Funktion zukommt, dann ist sie nicht eine Reflektion von Gefühlen, sondern ein ehrlicher tastender Versuch von Seiten des Therapeuten, voll, sensibel und genau die innere Welt seines Klienten zu verstehen“ (Pfeiffer, 1975a, S. 11).

Schätzskalen ein gegenläufiger Prozess. Zunächst betonten Truax & Carkhuff das Verbalverhalten als einen wichtigen Aspekt des Empathieprozesses: „accurate empathy involves both the therapist’s *sensitivity to current feeling* and his *verbal facility to communicate this understanding* in a language attuned to the client’s current feelings“ (Truax & Carkhuff, 1967, S. 46). Durch die Fokussierung auf diesen leichter zu objektivierenden Verhaltensaspekt von Empathie schlich sich die Tendenz ein, den gesamten Empathieprozess auf die Verhaltensebene zu reduzieren.

Den Skalen liegt die Annahme zugrunde, einführendes Verstehen könne lediglich über Verbaläußerungen zum Ausdruck gebracht werden. Damit in Verbindung steht das scheinbar einleuchtende Argument, Verstehen sei nur veränderungsrelevant in der Psychotherapie, insofern es der Patient auch entsprechend wahrnehmen kann³⁰². Empathie wird in dem Verbalverhalten sowohl durch den Inhalt der Aussage als auch den Ton der Stimme vermittelt, wodurch auch Widersprüche zwischen beiden Aspekten möglich werden (vgl. Truax & Carkhuff, S. 46). Inhaltliche Äußerungen wie „Ich verstehe sie gut“, „Hmhm“ oder ein verständnisvolles Kopfnicken allein bedeuten jedoch noch kein Verständnis, sondern es sollen die vom Klienten mitgeteilten Inhalte in vom Therapeuten angeeigneter Form verbalisiert werden.

Eine der ersten Schätzskalen wurde von Truax 1961 konzipiert, deren revidierte Form eigentlich bis heute verwendet wird. Es handelt sich um eine Beurteilungsskala zur quantitativen Erfassung der Verhaltensvariablen von Psychotherapeuten an Hand von Tonbandaufnahmen oder Schriftprotokollen. Bei der Truax-Skala wurde ein Kontinuum in neun Stufen mit ordinaler Merkmalseigenschaft konzipiert (Truax & Carkhuff, 1967, S. 46 ff.). Die theoretischen Stufenbeschreibungen in Truax & Carkhuff (1967) bestehen auf der Grundlage der beiden oben genannten Aspekte von Verstehen, d.h. sowohl auf der Beschreibung des konkreten Verbalverhalten („he is not communicating an awareness..., therapist accurately responds...“), als auch auf der Einschätzungen des einführenden

³⁰² Darin liegt aber sogleich das entscheidende Argument gegen die Einschätzskalen. Wenn der Forscher der Ansicht ist, Empathiemessung könne sich auf das beobachtbare Verhalten beziehen, weil der Klient selbst eigentlich nichts anderes mache, dann liegt darin folgender Fehler: Zwischen der Außensichtperspektive des Forschers und der teilnehmenden Position des Patienten liegt ein denkbar großer Unterschied, der zu völlig verschiedenen Bedeutungsinterpretationen des gleichen Verhaltens führen kann. Ist das aber erst einmal erkannt, dann wäre es konsequenter, sich –wie im Falle der Klienten-Erfahrungsfragebogen– direkter auf die Wahrnehmung des Patienten zu beziehen (siehe unten).

Verstehen und der entsprechenden Fähigkeit des Therapeuten („no determinable quality of empathy, therapist recognizes...“).

Zur Verdeutlichung der jeweiligen Stufenbeschreibungen und zur Schulung der Einschätzer stellen Truax & Carkhuff (1967, 47 ff.) für jede der neun Stufen einen kurzen, beispielhaften Dialog mit schizophrenen Patienten vor.

4.3.1.1 Die Tausch-Skala

Im deutschsprachigen Raum wird vor allem die durch Tausch revidierte Form der Schätzskala verwendet. Tausch empfand die Stufenbeschreibungen von Truax mit ihren Beispielen zu umfangreich, und hielt die Ersetzung der Stufenbeispiele mit Schizophrenen durch Gespräche mit psychoneurotischen Klienten für repräsentativer (vgl. Tausch, 1973, S. 80).

Die wesentliche Veränderung war jedoch die Umorientierung der Stufenbeschreibung auf eine reine Verbal-Verhaltensebene ohne Beurteilung von Therapeuteneigenschaften, da hierdurch scheinbar die Eindimensionalität und eine präzisere operationale Definition gewährleistet wurden³⁰³. Während Truax noch den Aspekt der Empathie, dass der Therapeut den Klienten verstehen *kann*, betonte, konzentriert sich Tausch allein auf die Frage, inwieweit der Therapeut Verstehen *ausdrückt* (vgl. Sachse, 1992, S. 34). Entsprechend nannte Tausch seine Schätzskala zur Empathie „Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte“, kurz „VEE“. Mit dieser Verhaltensvariablen soll erfasst werden, inwieweit: „der Psychotherapeut die vom Klienten in seiner jeweiligen Äußerung enthaltenen persönlich-emotionalen Erlebnisinhalte, z.B. Gefühle, gefühlsmäßige Meinungen usw. akkurat vom inneren Bezugspunkt des Klienten wahrzunehmen bzw. sich vorzustellen bemüht und dem Klienten in einfach verstehbaren Äußerungen das derartig verstandene kommuniziert“ (Tausch, 1973, S. 79). Bevor ich weiter auf die Schwierigkeiten der Tausch-Skala eingehe, möchte ich kurz die Konstruktion dieser Skala wiedergeben.

a) Konstruktion

Zuerst wurden theoretisch 6 Stufen konzipiert und anschließend sollte deren Rangordnung durch die vermischte Darbietung dieser Stufen von fachfremden Studenten bestätigt

³⁰³ An diesem Vorgehen verdeutlicht sich die positivistische Tendenz, den naturwissenschaftlichen Kriterien gegenüber inhaltlichen Überlegungen den Vorrang zu geben und dadurch den Sinngehalt des ursprünglichen Phänomens zu beschneiden.

werden. Im Weiteren sollten Studenten fixierte Gesprächsausschnitte diesen 6 Stufen zuordnen. Gesprächsausschnitte, die übereinstimmend eingeschätzt wurden, verwendete Tausch als so genannte „Ankerreize“ bzw. Beispiele zu den einzelnen Stufen. Frohburg bemerkt, dass der Stufen-Konstruktion der Beurteilungsskala nicht eine „logische Aufspaltung einer definierten Verhaltensdimension oder bestimmte Kategorien zugrunde liegt, sondern sie wurde in empirischen Versuchen schrittweise mit entsprechend üblichen statistischen Konstruktionsprinzipien aufgebaut“ (Frohburg 1974, S. 175).

Die 6 Stufen beschreiben in der angewendeten Beurteilungsskala jede zweite Stufe, sodass es insgesamt 12 Stufen gibt. In diesem Rahmen möchte ich nur die schematische Kurzform der VEE-Skala (Tausch, 1973, S. 84) anführen:

2. Stufe: Nein, der Ps. belehrte, bewertete, ermahnte, u.ä.
4. Stufe: Nein, der Ps. verbalisierte vom Kl. Ausgedrückte äußere Sachverhalte.
6. Stufe: Ja, der Ps. Verbalisierte vom Kl. ausgedrückte nebensächliche Erlebnisinhalte.
8. Stufe: Ja, der Ps. verbalisierte einen Teil der vom Klienten ausgedrückten wesentlichen Erlebnisinhalte.
10. Stufe: Ja, der Ps. verbalisierte den überwiegenden Teil der vom Klienten ausgedrückten wesentlichen Erlebnisinhalte.
12. Stufe: Ja, der Ps. verbalisierte in genauer Form alle wesentlichen vom Klienten ausgedrückten Erlebnisinhalte.

Drückt sich der Therapeut anschaulich und zutreffend aus, kann man zu der Stufe eine 1 hinzuzählen, eine 1 wird abgezogen, wenn die Verbalisierung abstrakt oder intellektualisierend ist.

b) Anwendung und Gütekriterien

Die Einschätzung des Therapeutenverhaltens erfolgt durch „naive“ Studenten oder Abiturienten. Dies sollte eine subjektiv-ideologische Verzerrung, zu der spezifisch ausgebildete Fachleute anscheinend neigen, vermeiden. Die Beurteiler erhalten ein Training und sollten anschließend eine gewisse Zuverlässigkeit (nach Tausch mindestens 50% Re-Rate Zuverlässigkeit sowie Konkordanz unter den Beurteilern von mind. 70%) in ihren Einschätzungen aufweisen. Einschätzungsgegenstand sind 4-minütige Stichproben (Tonband oder Manuskripte) aus dem mittleren Drittel des therapeutischen Gesprächs. Eine vollständige

Erfassung und Beurteilung des Gesprächs ist aus pragmatischen Gründen wegen des zu hohen Arbeitsaufwandes nur schwer durchführbar. Truax & Carkhuff (1967) waren jedoch aufgrund ihrer Daten zu der Ansicht gekommen, diese Stichproben seien einigermaßen repräsentativ (siehe auch Tausch, 1973, S. 73).

Nach Truax und Mitchell (1971) liegt die Objektivität als auch die Reliabilität der Beobachtungs-Schätzskala bei mehr als 70%, was m.E. unter anderem auf ein entsprechendes Selektionsverfahren bei der Beurteilerauswahl gewährleistet wird. Für mich stellt sich zu diesem Punkt die Frage, inwieweit hier Objektivität vorliegt oder vielmehr eine, durch das Beurteilertraining und anschließende Selektion eingestellte spezifische Perspektive.

Zur Verwendung bei den meisten statistischen Operationen sollte die Einschätzungsskala mindestens Ordinalcharakter haben. Zur Bildung von Rangreihen ist aber die Eindimensionalität und damit die Vergleichbarkeit der verschiedenen Stufen auf einer Dimension unbedingt erforderlich. Falbesander (1972, S. 25) sieht jedoch bei der VEE-Skala nach Tausch keinen polaren Zusammenhang zwischen der untersten Stufe („Direktivität des Psychotherapeuten“) und der obersten Stufe („Verbalisierung aller wesentlichen Erlebnisinhalte“). Dass trotz dieser inhaltlich-logischen Mehrdimensionalität die empirischen Daten auf eine Eindimensionalität schließen lassen, veranlasst Falbesander zu der Vermutung, dass die Einschätzungsskala in Wirklichkeit etwas anderes misst, als sie in den Formulierungen der Stufenbeispiele vorgibt. Diese Vermutung weist direkt auf die Fragwürdigkeit der Konstruktvalidität der Einschätzskalen.

c) Konstruktvalidität

Die VEE-Skala als Operationalisierung des Empathie-Begriffs zeigt sich in mehrfacher Hinsicht als mangelhaft definiert und kann daher den ursprünglichen Begriff nicht repräsentieren:

1. Unabhängigkeit der Empathieeinschätzung von Patientenaussagen

Tausch (1973, S. 74) und Rogers (1980a, S. 83) selbst rezipieren unkritisch ein Forschungsergebnis von Truax 1966, in dem die Auslassung von Klientenäußerungen zwischen den Therapeutenäußerungen in den Tonbandstichproben zu keinen wesentlich veränderten Einschätzungen in der Empathieskala führt (dieses Ergebnis wurde von mehreren Studien bestätigt; vgl. Barrett-Lennard, 1981, S. 95). Für Rogers ist das ein Beleg dafür, dass die Empathie primär von den Therapeuteneigenschaften abhängt und er scheint sich zunächst gar nicht nach dessen konkreten inhaltlichen Konsequenzen für den Empathieprozess zu

fragen. Diese Untersuchungen belegen eine völlige Unabhängigkeit in der Beurteilung, ob Verständnis erfolgt ist, von den zu verstehenden Inhalten. Wie kann aber das Konstrukt VEE anders beurteilt werden als durch die Adäquanz des vom Klienten Gemeinten zu dem durch den Therapeuten Wiedergegebenen?

Angesichts der hohen Korrelation (.68) zwischen der Empathie-Einschätzung bei isolierten Therapeutenäußerungen und der Einschätzung bei vergleichbaren Therapeuten- und Klientenäußerungen meint Falbesander (1974, S. 26), dass es sich bei dieser Einschätzungsskala wohl weniger um das ursprüngliche Empathie-„Konstrukt“, welches wesentlich auf das Beziehungsverhältnis und die Kommunikation zwischen Therapeut und Klient zielt, handelt, sondern viel eher um eine „allgemeine Dimension des Therapeutenverhaltens“.

Sachse (1992, S. 37) rückt die VEE-Skala noch ein Stück ferner von dem ursprünglichen Begriff, indem er schließt, dass es sich bei der VEE-Skala nicht um die Erfassung von Verstehen, sondern um ein rein „sprachformales Merkmal der Therapeutenaussage“ handelt. Diese Einschätzung lässt um so mehr verwundern, da ja Tausch gerade durch seine Orientierung an *Inhalten* des Verbalverhaltens eine solche sprachformale Ebene vermeiden wollte. Ich denke, die Orientierung an sprachformalen und weniger an inhaltlichen Merkmalen würde zusätzlich die für die Beurteilung solch komplexer Vorgänge (wie z.B. die Einschätzung für die *Wesentlichkeit* der Verbaläußerungen) erstaunlich hohen Reliabilitäts- und Objektivitätswerte erklären.

Die Unabhängigkeit der Empathieeinschätzungen von den zu verstehenden Inhalten stand dann auch in der weiteren Literatur im Zentrum der Frage, ob diese Skala überhaupt Empathie misst (vgl. Biermann-Ratjen, 1979, S. 17).

2. Reine Wiederholung der Patientenäußerungen soll schon Empathie anzeigen

Nach Bommert (1982, S. 89) und Frohburg & Helm (1974, S. 186) können durch bloße Wiederholung der Klientenäußerungen hohe Skalenwerte von etwa 7 erreicht werden, während die nicht verbal geäußerten Bedeutungen mit dieser Skala überhaupt nicht erfasst werden können. Genau die Erfahrung der *impliziten* Bedeutungen der Patientenäußerungen aber ist für Biermann-Ratjen *das* Kriterium der Empathie überhaupt: Zitat: „Unter dem Eindruck, dass in der Ausbildung von Gesprächspsychotherapeuten die «Verbalisierung emotionaler Erlebnisinhalte» häufig verkürzt in der Form eintrainiert wird, dass dem Lernenden beigebracht wird, die vom Klienten «geäußerten Gefühle» wiederzugeben (zu spiegeln), möchten wir betonen, dass die Verbalisierung der Bewertungen der inneren

Erfahrung eindeutig den Vorrang vor der Verbalisierung der Erfahrung selbst haben sollten“ (Biermann-Ratjen, 1979, S. 17)³⁰⁴.

So hat sich ja bereits durch Rogers gezeigt, dass sich tiefes Verstehen gerade auf Inhalte bezieht, die am Rande des Gewahrsams des Patienten liegen und man deshalb davon ausgehen muss, dass diese durch den Therapeuten erahnten Bedeutungen vom Patienten zunächst nicht verbalisiert werden können. Gerade darin liegt ja die Funktion des empathischen Einfühlens, dass sie die Selbstexploration des Patienten und Fähigkeit zur Kommunikation von angstbesetzten Bedeutungen erst in Gang bringt. Verhält es sich aber so, dann kann man auch nicht davon ausgehen, dass der Patient bei der Benennung dieser für ihn als bedrohlich empfundenen Gefühlen sofort sagt: „ja toll, genau so ist es“, sondern eine erste Abwehr durchaus denkbare Reaktion auf ein tieferes Verständnis hin sein kann.

Die bloße Wiederholung der vom Patienten verbalisierten Emotionen kann unter diesem Gesichtspunkt geradezu ein Verharren auf einer seichten Oberfläche des Erlebens fördern³⁰⁵. Zwar ist es richtig, dass der Therapeut beim Eindringen in die angstbesetzten Zonen sehr behutsam vorgehen sollte³⁰⁶ und im Sinne Rogers' die Führung des Gesprächs nach wie vor beim Patienten zu liegen hat, aber darin liegt genau die große Kunst des Therapeuten, dass er im konkreten Einzelfall unter Berücksichtigung des situativen und persönlichen Zusammenhangs diesen Prozess auf sensible Weise fördert.

Ebenso sind Situationen denkbar, in denen eine stringente, regelmäßige Spiegelung des Gesagten unangebracht scheint. So kann sich z.B. der Patient gerade in einem engen Kontakt mit eigenen Bedeutungen befinden, deren Verbalisierung durch die distanzierend wirkende Reflexion des Therapeuten gehemmt würde. Auch kann manchmal eine wohlwollende Gestik oder Berührung durch den Therapeuten mehr Verständnis zeigen als es Worte vermögen.

³⁰⁴ Es gibt meines Wissens heute in der KI-Forschung Computerprogramme, die auf der Grundlage semantischer Zuordnungsregeln einen Text in anderen –um nicht zu sagen in eigenen– Worten inhaltlich reproduzieren können. Das geht über die Fähigkeit eines verbalen Echos hinaus und dürfte bis auf ein paar radikalen KI-Forschern und Behavioristen nicht zu der Annahme führen, der Computer „verstehe“ den Text bzw. Gegenüber.

³⁰⁵ Zitat: „Der Therapeut kann im Verlauf der Therapie die Gefühlsspiegelungstechnik verlassen, weil er vom individuellen Bezugsrahmen des Klienten bereits soviel *verstanden hat*, um zu erkennen, dass «VEE» den Klienten in seiner Veränderung stagnieren lässt“ (Kwiatkowski, 1980, S. 104).

³⁰⁶ Der Therapeut muss bei diesem heiklen Vorgehen sich selbst immer wieder kritisch hinterfragen. Einerseits gilt es darauf zu achten, nicht zu stark angsterregende Gefühle hervorzurufen, mit denen der Patient noch nicht konstruktiv umgehen kann. Außerdem sollte der Therapeut eine suggestive Beeinflussung des Patienten durch zu vereinnahmende Interpretationsversuche vermeiden (vgl. Frohburg & Helm, 1974, S. 184).

Es bleibt also festzuhalten, dass im Einzelfall der Therapeut gerade aus Verständnis qualitativ anders handeln kann, als es die VEE-Skala honorieren würde. Die statischen und verallgemeinernden Einschätzungsmaße können deshalb nicht den Anspruch erheben den situativen Verstehensprozess hinreichend zu repräsentieren (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 102).

3. Isolierte Gesprächsstichproben können kein umfassenderes Verständnis repräsentieren

Frohburg & Helm (1974) bemerken, dass sich die VEE durch die 4-minütigen Stichproben nur auf unmittelbar vorangegangenen Klientenäußerungen beziehen kann und schon früher erwähnte, zum Verstehen in bestimmten Kontexten durchaus relevante, Inhalte nicht berücksichtigt werden können. Obwohl die Autoren dies auch als einen sinnvollen Schutz vor spekulativer Interpretation empfinden und Tausch diese Beschränkung auf unmittelbar Vorangegangenes in diesem Sinne bewusst einsetzt, halte ich das für einen weiteren gewichtigen Einwand.

Wie Sachse (1992, S. 137) –bezugnehmend auf Hörmann– ausführlich darstellt, ergibt sich die Bedeutung von Einzelaussagen häufig erst aus dem Verständnis größerer Zusammenhänge (vgl. Frohburg & Helm, 1974, S. 184). Das ist aber m.E. weniger von Bedeutung, weil es sich um ein hermeneutisches Prinzip mit dem Verhältnis zwischen Teil und Ganzem handelt, sondern hat einen ganz konkreten und persönlichen Aspekt in der Psychotherapie. Gerade weil tieferes Verständnis nicht bei der Bedeutung der Wortinhalte stehen bleiben darf und das Einfühlen in den Wert und die Bedeutung für die Person des Patienten selbst zum wesentlichen Impuls für eine gesteigerte Selbst-Exploration und -Erkenntnis wird (vgl. Biermann-Ratjen, 1979, S. 13 ff.), ist die Berücksichtigung der existenziellen Situation und der Person des Patienten zum Verständnis auch einzelner Aussagen absolut notwendig. Insbesondere diese therapeutische Tiefe des Verstehens kann aber aufgrund ihres ganzheitlich-existenziellen Charakters niemals an Hand von 4-minütigen Tonbandstichproben beurteilt werden.

4. Empathieeinschätzung abhängig von dem selbstexplorativen Patientenverhalten

Die Skala basiert auf der Voraussetzung, dass der Klient emotionale Erlebnisinhalte mitteilt, spricht, sich „selbstexplorativ“ verhält. Wenn dies nicht der Fall ist, gibt es eigentlich keine Anwendungsmöglichkeit dieser Skala. Im Zusammenhang mit Punkt 1 (geringe

Bedeutung der inhaltlichen Klientenäußerungen) kann dies dann zu Fehleinschätzungen des Therapeutenverhaltens führen. Wenn der Therapeut z.B. in einfühlsamer Weise einen stark verschlossenen Klienten nicht durch ein ungestümes Vordringen in emotionale Erlebnisbereiche schockiert, erhält er paradoxerweise einen geringen Skalenwert (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 104 f.).

5. Empathie ist kein statisch feststellbares Merkmal, sondern ereignet sich in einem zwischenmenschlichen Prozess

Einführendes Verstehen ist ein Prozess des Suchens, der Kontakt des Patienten zu seinen inneren Erfahrungen kann nur in einem langen Prozess gefunden werden. Getragen wird dieser Prozess von dem gemeinsamen Beziehungsgeschehen und den daraus erwachsenden Handlungen. Empathie ereignet sich in einem beiderseitigen „Verständigungs- und Rückversicherungsprozess“ und kann deshalb nicht wie ein feststehender Gegenstand punktuell gemessen werden (Kwiatkowski, 1980, S. 105 ff.).

Insgesamt scheint es mir nicht nur fraglich, inwieweit die Tausch-Skala Rogers' Empathiebegriff annähernd sinnvoll operational definiert, sondern auch, ob sie das von Tausch selbst definierte VEE-Konstrukt überhaupt erfasst. In den oberen Skalenstufen verwendet Tausch den Begriff „wesentliche Erlebnisinhalte“ und in seiner angeführten VEE-Definition ist die Sprache von einem „inneren Bezugspunkt“. Die für den Klienten wesentlichen Erlebnisinhalte (des unmittelbar geäußerten) von dem Unwesentlichen zu unterscheiden bedarf aber m.E. weitaus mehr als ein Verstehen der unmittelbar geäußerten Wortinhalte. „Das, was nun haupt- und nebensächlich ist, ergibt sich jedoch nicht notwendigerweise aus dem, was der Klient in seiner Äußerung besonders betont hat, sondern daraus, was auf dem Hintergrund der Therapiegeschichte dem Therapeuten als bedeutsam erscheint“ (Kwiatkowski, 1980, S. 101).

Die Formulierung des „inneren Bezugspunktes“ bezieht sich wohl auf die ständige Betonung Rogers, dass sich echtes Verstehen nur aus der „privaten Welt“ des Gegenübers heraus gestalten kann (z.B. Rogers, 1991b, S. 240; Rogers, 1980a, S. 79). Wenn es aber auf diese Weise darum geht, die Gefühle und Bedeutungen so zu verstehen, wie sie der Gegenüber selbst erlebt (vgl. Rogers, 1991a, S. 194), dann ist doch einleuchtend, dass sich Verstehen nicht von der ganzheitlichen Bedeutungswelt und der Person des Patienten abstrahieren lässt.

Selbst wenn man kein Verfechter der Buber'schen Begegnungsrealität ist, kann man zumindest nicht die Bedeutung der nonverbalen Ebene negieren. „Auch Gestik und Mimik, Lachen und Weinen können Auskunft geben über den inneren Bezugsrahmen des Klienten; etwas, was zwischen den Zeilen gesagt wird, kann deutlicher Auskunft geben über das, was den Klienten bewegt, als die ausgesprochenen Worte“ (Bommert, 1982, S. 91). Um eine erste Ahnung des inneren Bezugspunkt als Maßstab für das Wesentliche zu erreichen, benötigt man außerdem Hintergrunds- und Zusammenhangwissen, das anhand der kurzen Gesprächsauschnitte nicht nachvollzogen werden kann. Ich persönlich habe keine Vorstellung, wie eine strenge Anwendung der VEE-Kriterien ein Verstehen erfassen kann, das –spitz formuliert– über die Sprachkompetenzen eines modernen Computerprogramms hinausgeht.

Autoren wie Bommert (1982, S. 155) betonen demnach auch, dass der rogerianische Empathie-Begriff durch die VEE-Skala „sicherlich nur unzureichend erfasst und die technische Seite des Psychotherapeutenverhaltens zu stark betont wird“ (vgl. auch: Kwiatkowski, 1980, S. 102; Quekelberghe, 1979, S. 156; Pfeiffer, 1975a, S. 11 ff.).

In der Regel wird dann versucht trotz dieses offensichtlichen Mangels der Konstruktvalidierung die Funktion dieses Erfassungsinstruments insofern aufrechtzuerhalten, als man anerkennt, dass „VEE zwar nicht Empathie ist, aber ein ziemlich sicherer Indikator für das Vorliegen von Empathie“ (Biermann-Ratjen, 1979, S.17). Ein Indikator kann VEE nur deshalb sein, weil man davon ausgeht, dass hohe Werte in dieser Einschätzungsskala mit Empathie korrelieren.

Dies entspricht aber der oben dargestellten allgemeinen Tendenz in der empirischen Psychologie, die Konstruktvalidität auf die Kriteriumsvalidität zu reduzieren. Damit nimmt man aber auch gleich deren Problematik in Kauf: Zum einen müssten die VEE-Werte zur Validierung mit anderen Empathie-Operationalisierungen korrelieren, die aber wiederum eine Konstruktvalidierung missen lassen und das mündet in einem unendlichen Regress. Darüber hinaus kann ein oberflächliches Korrelationsmaß keine Aussage über den inhaltlichen Zusammenhang liefern, aber gerade dieser wäre für die praktische Psychotherapie relevant.

Gewöhnlich meint man diese Problem seien lösbar durch Zusammenhangmaße mit der Einschätzungsskala der Selbstexploration des Patienten, aber auch das Heranziehen dieser vermeintlich theoriekonsistenten abhängigen Variable kann das Dilemma m.E. solange nicht

lösen, als auch deren Konstruktvalidität nicht gesichert ist³⁰⁷. Der Versuch an kurzen Gesprächsausschnitten einen Empathie-Wert (UV) festzustellen und diesen mit dem ebenso statisch aufgefassten Selbstexplorationswert (AV) zu validieren kann den eigentlichen Empathieprozess adäquat nicht widerspiegeln (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 105).

Die Anerkennung der äußerst partiellen Definition von Empathie durch VEE hat einige Autoren dazu veranlasst, den Empathiebegriff im wissenschaftlichen Sinne weiter auszudifferenzieren (z.B. „Konkretisieren“, „Vereinfachen“, „Akzentuieren“, siehe auch unten zur Schwartz-Skala). Man erhofft sich durch die Isolation von Einzelmerkmalen eine konkretere Erfassbarkeit und explizite Benennung der einzelnen Aspekte der Empathie. Typisch für diese naturwissenschaftliche Vorgehensweise ist aber der Verlust der Ganzheitlichkeit und des Prozesscharakters des ursprünglichen Phänomens. Ist der Empathieprozess auf diese Weise auseinander genommen, lässt er sich durch Addition nicht mehr zu einem Ganzen zusammenfügen³⁰⁸.

4.3.1.2 Die Erweiterung durch Carkhuff

Wie aus der Begriffsdefinition und Kritikpunkt 2 des vorherigen Kapitels hervorgeht, ist das bloße Spiegeln von Gefühlen noch keine umfassende Form von Verständnis. „Wir sollten uns aber bewusst sein, dass das «Verbalisieren emotionaler Erlebnisgehalte» nur eine Möglichkeit darstellt und dass es dabei nicht auf Vollständigkeit ankommt, wie VEE-Skala suggeriert, sondern auf das sensible Anrühren des Erlebnisbereiches, der am Rande der Gewährwerdung steht“ (Pfeiffer, 1975, S. 12). Carkhuff setzte m.E. an diesem Punkt an und erweiterte den Gegenstand neben der VEE um eine Beurteilung der Tiefe des Verständnisses. Die geäußerten emotionalen Erlebnisinhalte der VEE-Skala entsprechen in dieser Hinsicht den bei Carkhuff erwähnten „Oberflächen-Gefühlen“ (Tausch, 1990, S. 39). Auf der mittleren bzw. dritten Stufenbeschreibung der Carkhuff-Skala heißt es: „Die Person mag mit treffendem Verständnis auf die Oberflächengefühle des anderen eingehen, aber sie geht nicht auf das tiefere Fühlen ein oder missversteht dies“ (Tausch, 1990, S. 39).

³⁰⁷ Der Zusammenhang zwischen dem Sprachverhalten des Therapeuten und dem Sprachverhalten des Patienten kann kritisch betrachtet zunächst einmal nur als ein von beiden Seiten antrainiertes Sprachspiel aufgefasst werden, dessen existenzielle Bedeutung weiter überprüft werden müsste. Dabei erscheint es mir jedoch fraglich, ob dies auf dem Wege empirisch-naturwissenschaftlicher Beobachtungen geschehen kann.

³⁰⁸ Dazu bedürfte es m.E. das Denken in Zusammenhängen, das sich aber nur an begrifflichen Inhalten entzünden kann und nicht an statischen Datenverrechnungen.

Die folgenden zwei Stufen sind maßgeblich dadurch gekennzeichnet, dass der Therapeut die „gefühlsmäßigen Erlebnisinhalte tiefer ausdrückt, als es der andere selbst konnte“. Ich denke, mit dieser gewählten Formulierung grenzt sich Carkhuff evident von Tauschs Ansatz ab. Wie in Bezug auf VEE erörtert, kann eine Verdeutlichung der Gefühle des Klienten durch den Therapeuten nicht einzig auf der Grundlage der verbalen Klientenäußerungen liegen, da diese in ihrer Formulierbarkeit schon weitgehend deutlich für den Klienten sind und es ja um eine *Vertiefung* der Selbstwahrnehmung durch den Patienten gehen soll. So ist auf der höchsten Stufe auch die Rede von einem „Zusammensein“ bzw. davon, auf der „Wellenlänge“ des Klienten zu sein (Tausch, 1990, S. 39).

Trotz oder gerade bei dieser wünschenswerten Erweiterung der Operationalisierung ist es m.E. fraglich, wie solche „übersinnlichen“ Phänomene an Hand von Tonbandaufnahmen erschlossen werden sollen. Obwohl auf theoretischer Ebene die zu oberflächliche Beurteilung der VEE-Skala durch die Einschätzung der Tiefe des Verstehens versucht wurde aufzuheben, bleiben die grundsätzlichen Bedenken bezüglich der Operationalisierung und Methode bestehen.

4.3.1.3 Die Schwartz-Skalen

In Anlehnung an eine faktorenanalytische Untersuchung verweist Frohburg (1974, S. 188) auf eine Mehrdimensionalität der Variable VEE und erwägt in dem Aufsatz die Möglichkeit einer konzeptionellen Aufspaltung zwischen informationsaufnehmenden und -abgebenden Anteilen. Ziel einer solchen Differenzierung ist, spezifischere Bedeutungen und Zusammenhänge für den Therapieerfolg herauszufinden, um nachfolgend eine an diesen Forschungsergebnissen angelehnte Ausbildungsqualität zu gewährleisten.

Mit ähnlichen Zielen hat Schwartz (1975) getrennte Skalen für wesentliche Einzelmerkmale des (verbalen) Therapeutenverhaltens entwickelt:

1. Weitergehen des Psychotherapeuten;
2. Flexibilität im Sprachverhalten;
3. Häufigkeit im Ansprechen von Gefühlen;
4. Richtigkeit der Psychotherapeuten-Äußerungen;
5. Innere Beteiligung des Psychotherapeuten;
6. Unbestimmtheit der Aussage;
7. Konkretheit der Formulierungen;
8. Deutlichkeit der Psychotherapeuten-Äußerungen.

Die Einschätzungen erfolgen auf Grundlage von zwei fünfminütigen Tonbandmitschnitten aus dem 1. und 2. Drittel des Kontakts. Jede Skala hat zwei inhaltlich formulierte

Ausprägungsstufen, als dritte Kategorie bleibt dem Schätzer ein „weder Stufe I noch Stufe II“ anzukreuzen. Als Messwerte wurden die Einschätzungen von fünf Beurteilern aufaddiert (Stufe I = -1 Punkt; Stufe II = 1 Punkt; weder-noch = 0 Punkte), sodass man jeweils eine 11-stufige Skala erhielt.

Bis auf 1, 4 und 5 beziehen sich die Skalen auf äußerst sprachformale Aspekte. Die Skala „Weitergehen des Psychotherapeuten“ lehnt an die Carkhuff'sche Erweiterung an, d.h., der Therapeut „bringt zusätzliche Aspekte hinein, die der Klient nicht ausgedrückt hat, die aber vermutlich in engem Zusammenhang mit seinem Erleben stehen“ (Skalenbeschreibung in Bommert, 1982, S. 92). Die Skala „Richtigkeit der Psychotherapeutenäußerungen“ hat eine starke Entsprechung zu VEE. Man kann sich denken, dass die Skala „innere Beteiligung des Psychotherapeuten“ als ein existenzielles Beziehungsgeschehen an Hand von Tonbandaufnahmen schwer zu beurteilen ist.

Entsprechend heikel ist auch deren Erläuterung: „Man *spürt* aus Inhalt und Tonfall der Psychotherapeutenäußerungen, dass er sich dem Klienten nicht berufsmäßig zuwendet, sondern dass er echt am Klienten und dessen Problemen interessiert ist“ (Bommert, 1982, S. 92, Hervorhebung M.R.). Das Verb „Spüren“ verweist doch schon auf die Tatsache, dass das Wahrnehmen solcher Vorgänge der unmittelbaren Anwesenheit der Beteiligten bedarf. Ob Forscher jedoch dies anhand von Tonbandaufnahmen zu „spüren“ vermögen, mag ich sehr bezweifeln. Viel eher scheint mir dem unbeteiligten Beobachter nur die Möglichkeit zu bleiben, den Therapeuten anhand von subjektiven, oberflächlichen Kriterien (wie z.B. Tonfall, Gestik oder Körpersprache) einzuschätzen. Er wird dann entweder Analogschlüsse ziehen nach dem Schema: „wenn ich auf diese Weise spreche, bin ich uninteressiert, also ist der Therapeut uninteressiert“ oder versuchen das wissenschaftliche Halbwissen über Gestik und Körpersprache anzuwenden. Das entspricht aber einer erheblichen Abstraktion des tatsächlichen Geschehens, welches nach den bisherigen Ausführungen nur aus der unmittelbaren Beteiligung heraus zugänglich ist.

4.3.1.4 Repräsentativität der Schätzskalen

Abschließend ist das Bestreben der Schätzskalen nach *objektiven* Kriterien zu rühmen. Für Rogers war die Überprüfung seiner Theorie nach naturwissenschaftlichem Vorbild durch die Dritte-Person-Perspektive der beste Weg für den Forscher, sich vor Selbsttäuschung zu schützen (vgl. Rogers, 1959, S. 190 f.). Die operationale Definition in Schätzskalen

ermöglicht nun eine solche Überprüfung durch außenstehende Betrachter und die Theorie wird durch diese Unabhängigkeit zwischen Forscher und Gegenstand scheinbar intersubjektiv überprüfbar. Diese Subjekt-Objekt-Trennung zwischen Betrachter und dem Gegenstand des therapeutischen Empathieprozess ist einerseits das Forschungsverhältnis, welches das naturwissenschaftliche Objektivitätskriterium gewährleisten soll, verstellt aber andererseits durch diese Abstraktion den Zugang zu einem tieferen Verständnis des eigentlichen Empathieprozesses.

Obwohl die Schwachstellen der Tausch-Skala durch die Carkhuff'sche Version und die Schwartz'sche Modifizierung zu beheben versucht wurden, melden sich mir trotz derartiger Erweiterungen Zweifel, ob die vorgestellten Einschätzskalen eine adäquate Erfassungsmethode darstellen können. Prinzipiell bleibt der Kritikpunkt bezüglich der kurzen Gesprächsausschnitte auch bei der Vertiefung der Empathieebene (Carkhuff) und der Aufgliederung in einzelne Merkmalsbereiche (Schwartz) bestehen. Ebenso die Unabhängigkeit der Einschätzungen von den Patientenaussagen und die Unberücksichtigung der Abhängigkeit des Therapeutenverhaltens von dem individuellen Patientenverhalten (Selbstexploration) sind m.E. damit nicht gelöst. Carkhuff hat das Hauptproblem, dass nicht einsichtig wird, wie sich die Empathietiefe anhand von Tonbandausschnitten und durch die Außensichtperspektive beurteilen lassen soll, während die Zergliederung in einzelne Merkmalsbereiche durch Schwartz zwar förderlich zur Messbedingung der Eindimensionalität ist, dagegen aber die Ganzheitlichkeit des Empathieprozess zerstört.

Lässt sich nun bei der Erkenntnis der semantischen Differenz zwischen dem Empathiebegriff und dessen Operationalisierung der Standpunkt einnehmen, die technisch ausgerichteten Schätzskalen decken zwar nicht den ursprünglichen Begriff, seien aber ein sicherer Indikator für diesen (vgl. Biermann-Ratjen, 1979, S. 17)?

Rogers (1957, S. 102 f.) selbst greift in einem seiner ersten Artikel diesen Gedankengang auf. Er bezeichnet das Reflektieren der Gefühle als „technical channel“, durch den die wesentlichen Bedingungen von Therapie erfüllt werden *können* aber –und das ist entscheidend– u.U. auch das glatte Gegenteil zum Ausdruck bringen. „But just as these techniques may communicate the elements which are essential for therapy, so any one of them may communicate attitudes and experiences sharply contradictory to the hypothesized conditions of therapy“ (Rogers, 1957, S. 103). So sei eine Gefühlsreflektion oder Interpretation auf eine Weise möglich, die gerade einen Mangel an Empathie zum Ausdruck bringe. Damit aber ist

auch die indizierende Funktion der Schätzskalen in Frage gestellt, denn es ist fraglich, ob diese die entscheidende Feinheit des Unterschieds zwischen einer Verbalisierung der Gefühle des Patienten als bloße Technik und einer Verbalisierung als Ausdruck von echtem Verstehen erfassen können. Dadurch wird die Annahme erhärtet, es handle sich bei den Schätzskalen eher um ein Erfassen sprachformaler Aspekte oder globales Therapeutenverhalten als um den realen Verstehensprozess von Person zu Person³⁰⁹.

Der Forscher könnte sich eventuell auf den pragmatischen Standpunkt stellen, dass bei einem Zusammenhang der Schätzskalenwerte mit einem positiven Therapieeffekt (Symptombesserung oder gesteigerte Selbstexploration des Patienten) die selbstkritische und phänomenologische Erkundung des Empathiegeschehens vernachlässigt werden darf³¹⁰. Hierzu wären zwei zentrale Kritikpunkte vorzubringen:

Zum einen müsste der Sinn und die Bedeutung eines bestimmten Effekts, wie z.B. der gesteigerten Selbstexplorationswerte, erst einmal genauer bestimmt werden³¹¹. Erst auf dieser Grundlage ließe sich ein pragmatischer Standpunkt einnehmen. Aber gerade die Relevanz einer Veränderung lässt sich m.E. nicht ohne ein konkretes Verstehen –sowohl des Therapieprozesses als auch der individuellen Situation des Patienten– benennen. Damit befindet man sich aber in einem logischen *circulus vitiosus*, denn um zu beurteilen, ob Verstehen stattfindet, soll der Zusammenhang mit einem Therapieeffekt herangezogen werden, der sich selbst nur auf der Grundlage von Verstehen bestimmen lässt.

Der zweite Kritikpunkt führt uns zu der Notwendigkeit von Klienten-Erfahrungsfragebögen. Rogers geht gemäß seines Wirklichkeitsrelativismus davon aus, dass „erst die Erfahrung des Klienten empathisches Verstehen entstehen lässt“ (Kwiatkowski, 1980, S. 91). Therapeutische Relevanz erhält der Verstehensprozess erst durch das subjektive Erleben des

³⁰⁹ Zitat: „...wird also auf der VEE-Skala von mehreren Ratern –unabhängig vom subjektiven Erleben/Meinen des Klienten– ein bestimmtes Therapeutenverhalten als emphatisch befunden, so wird damit ein kategorisiertes Verhalten erfasst, das [...] zunächst nur eine inhaltsleere, abstrakte Geste darstellt. Da diese Geste ihren Sinn einzig aus der Tatsache schöpft, dass sich Forscher, Rater, Klient und Therapeut auf einer allgemeinen [...] kulturellen Verständigungsbasis treffen“ (Kwiatkowski, 1980, S. 92).

³¹⁰ Zitat: „Die Gültigkeitskriterien für die Skalen einer Therapeutenvariablen wären z.B. im Sinne einer prognostischen Gültigkeit die Effektivitätskriterien der Psychotherapie“ (Helm, 1974, S. 147).

³¹¹ Der Therapieeffekt lässt sich bei genauerer Reflektion nicht so leicht bestimmen wie es den Anschein macht. Eine Symptombesserung kann eine bloße Symptomverschiebung die gesteigerte Selbstexploration kann äußerlich antrainiertes Verhalten sein. Der persönliche Wert einer Veränderung für den Patienten kann m.E. nicht anhand allgemeiner Kategorien bemessen werden, sondern erschließt sich nur in dem individuellen konkreten Lebenszusammenhang bzw. dessen weiterer Verlauf.

Patienten³¹², doch gerade die Erfassung dieser Patientenerfahrung muss dem Beobachterstandpunkt der Schätzskaalen verschlossen bleiben. Will man das Erfassungsinstrument durch den Therapieeffekt validieren, dann sollte konsequenterweise ein Erfassungsinstrument gewählt werden bei dem der Zusammenhang theoriekonsistent erklärbar ist.

4.3.2 Erfahrungsfragebögen

Die Klienten-Erfahrungsfragebögen können als eine Operationalisierungsmethode aufgefasst werden, welche die dargestellte Verharrung der Einschätzskaalen auf einer einseitigen sprachformalen Ebene deshalb grundsätzlich auflösen können, weil sie auf der subjektiven Erfahrung des Patienten basieren.

4.3.2.1 *Relationship Inventory nach Barrett-Lennard*

Barrett-Lennard (1981) begreift den Empathieprozess in seinem Modell „the empathy cycle“ als einen interaktionalen Prozess in einem Mehrphasenmodell:

Die Voraussetzung für den Empathieprozess ist das „Empathic Set“. Eine Person A ist einer Person B gegenüber aufmerksam. Person B teilt sich in irgendeiner Weise mit, in der Hoffnung, dass Person A diese Mitteilung aufnimmt.

Phase 1, „Empathic Resonation“ bedeutet, dass Person A an den von Person B mitgeteilten Erfahrungen Anteil nimmt. Das ist die eigentliche Phase des einführenden Verstehens.

Phase 2, „Expressed Empathie“: Person A äußert Person B seine unmittelbare Anteilnahme. Dies ist die Phase der empathischen Rückmeldung durch den Therapeuten (primär in Form von Verbaläußerungen).

Phase 3, „Received Empathie“: Person B nimmt das durch Person A mitgeteilte Verständnis wahr. In dieser Phase macht der Klient erst die Erfahrung verstanden zu werden.

Anschließend folgt eine Sequenz, in der Person B –in unserem Fall der Patient– eine Rückmeldung zu seiner Erfahrung des Verständnisses durch den Therapeuten gibt. Diese Rückmeldungen können z.B. Berichtigungen, Bestätigungen oder Bewertungen sein, womit

³¹² Zitat: „Ein offen gezeigtes, verständnisvolles Therapeutenverhalten gewinnt psychologische Relevanz ausschließlich dann, wenn der Klient sich erfahrend auf es bezieht“ (Kwiatkowski, 1980, S. 92).

neue durch den Klienten mitgeteilte Inhalte auftauchen, die wieder durch Person A (Therapeut) verstanden werden sollten. Somit beginnt erneut Phase 1 und es wird nachvollziehbar, warum Barrett-Lennard sein Modell „The Empathy Cycle“ nennt.

Nach Barrett-Lennard (1981, S. 95) besteht keine zwangsläufige Verbindung zwischen den einzelnen Phasen, einführendes Verstehen des Therapeuten (Phase 1) ist zwar die Voraussetzung, weist aber keinen unmittelbaren Zusammenhang mit dessen Kommunikation auf und auch nicht mit dessen bewusster Wahrnehmung durch den Patienten. Jede einzelne Phase dieses Modells hat demnach einen anderen Aspekt zum Gegenstand und kann mit unterschiedlichen Methoden erhoben werden: „any process in total cycle has been outlined could possibly measured from participant ratings and/or ratings by observer judges“ (Barrett-Lennard, 1981, S. 95). Daraus folgt die Nachvollziehbarkeit der, durch die jeweilige Methode bestimmten, unterschiedliche Ergebnisse zum Globalkonzept Empathie als auch eine Forderung zur inhaltlichen Spezifizierung des durch die jeweilige Methode erhobenen Phänomens.

Die Erfahrung des Klienten, verstanden worden zu sein (Phase 3 des „empathy cycle“), erhebt Barrett-Lennard (1962, S. 34 ff.) in dem Klientenerfahrungsteil (RIOS) mit folgenden Fragebogen-Items:

Positiv geladen sind die Items: 2) He tries to see things through my eyes; 12) He is interested in knowing what my experience mean to me; 17) He nearly always knows exactly what I mean; 32) He understand me; 47) He appreciates what my experiences feel like to me; 77) He usually understands all of what I say to him; 87) When I do not say what I mean at all clearly he stills understands me; 92) He can be deeply and fully aware of my most painful feelings without being distressed or burdened by them himself;

Negativ geladene Items sind: 7) He understands my words but not the way I feel; 22) At times he jumps to the conclusion that I feel more strongly or more concerned about something than I actually do; 27) Sometimes he thinks that I feel a certain way, because he feels that way; 37) His own attitudes toward some of the things I say, or do, stop him from really understanding me; 42) He understands what I say, from a detached, objective point of view; 57) He does not realize how strongly I feel about some of the things we discuss; 62 He responds to me mechanically 91) He tries to understand me from his own point of view.

Die positiv geladenen Items versuchen die verschiedenen Aspekte des Empathie-Begriffs von Rogers aufzugreifen, die Formulierungen scheinen mir dabei relativ eng an Rogers`

eigenen zu liegen. Item 2 und 12 betreffen zunächst nur die Bemühung um persönliches Verständnis, aber bereits in dieser Bemühung und dem Interesse kommen die Wertschätzung gegenüber dem Patienten und die Akzeptanz seiner subjektiven Erlebnisinhalte zum Ausdruck. Item 17 und 32 sind recht allgemein gehalten. Bei den folgenden Items (47, 87, 92) wird stark der notwendige, vertiefende Aspekt der Empathie hervorgehoben, welcher mit den oben vorgestellten Schätzskalen kaum erfasst werden kann. Insbesondere Item 87 weist ausdrücklich über die verbale Ebene hinaus, und ist ein Hinweis darauf dass Mitteilung auch nonverbal geschieht bzw. echtes Verständnis auch die Aufgabe hat, nicht verbalisierte Inhalte zu explizieren. Item 47 und 92 betonen stark das Einfühlen in die Gefühle des Patienten, sie rücken den Verstehensprozess ab von einem intellektuellen Ansatz und verweisen damit auf das existenzielle Gegenwärtigkeitsmoment.

Die negativ geladenen Items stellen einen Versuch dar, das, was Empathie nach Rogers nicht ist, abzugrenzen bzw. die Gefahren des Empathiebestrebens auszuschließen. Wie Bommert (1982, S. 90) betont, sollte das empathische Geschehen die folgenden Einseitigkeiten umgehen: Auf der einen Seite steht die „echohafte Wiederholung der Klientenäußerung“ (entsprechend der Kritik an den Tausch-Skalen das Spiegeln ohne Vertiefung), die durch die Items 7, 42, 57, 62 erfasst werden soll. Auf der anderen Seite ist die willkürliche „Interpretation, Schlussfolgerung oder Bewertung aus der Sicht des Psychotherapeuten“ durch die Items 22, 27, 37, 91 aufzudecken.

Ob der Therapeut einführend ist (Phase 1 des „empathy cycle“) kann unabhängig von der Verbalisierung oder der Wahrnehmung des Patienten nur der Therapeut selbst beurteilen. Barrett-Lennard (1962) entwickelte deshalb zur Erfassung der 1. Phase einen Therapeuten-Erfahrungsfragebogen (RIMO) mit parallel äquivalenten Items zu dem Klienten-Erfahrungsfragebogen. Durch diese Konzipierung ist es möglich die Übereinstimmung zwischen Therapeuten- und Klientenwahrnehmung zu bestimmen. Bei der angenommenen Unabhängigkeit der drei Phasen bzw. der entsprechend unterschiedlichen Erfassungsinstrumente müsste dann noch genauer analysiert werden, worauf ein Unterschied oder eine Übereinstimmung zurückzuführen sei.

Zur Beantwortung der Items beider Erfahrungsfragebögen werden 6-stufige Skalen von -3 (trifft gar nicht zu) bis +3 (trifft völlig zu) vorgelegt, aus der Beantwortung aller 16 Items ergibt sich eine Maßzahl für das vom Patienten bzw. Therapeuten wahrgenommene Verständnis.

Während sich die Schätzskalen jeweils konkret auf die tradierten Gesprächsausschnitte beziehen, stellt sich bei den Erfahrungsbögen die Frage nach deren Gegenstandsausschnitt. Spielen eher globale oder auch personenbezogene Überlegungen beim Ausfüllen der Erfahrungsfragebögen eine Rolle oder beziehen sie sich auf den unmittelbar vorangegangenen Empathieprozess? Die Autoren möchten eher zweiteres erfassen, wozu sich anbietet, einen solchen Fragebogen den Betroffenen nach jedem Kontakt vorzulegen. Da der RIOS aber relativ umfangreich ist, wäre aus pragmatischen Gründen eine Kürzung wünschenswert.

4.3.2.2 *Inventar für Beziehungsverhalten nach Tscheulin*

Tscheulin (2002) sammelte zunächst Items der Inventare von Barrett-Lennard (1962) und Lorr (1965) sowie weitere Items aufgrund von Klientenäußerungen. Zur Kürzung des Fragebogens wurden diese faktorenanalytisch und itemanalytisch untersucht. Die 6 Items zur Empathie-Skala des kürzlich entwickelten 24-Item Inventars für Beziehungsverhalten (IBV) lauten: 2(-) Er erkennt nicht, wie empfindlich ich manchmal in unseren Gesprächen bin; 6(+) Er weiß fast immer genau, was ich meine; 10(-) Er überhört meine Sorgen; 14(+) Er versteht mich; 18(-) Er kann nicht länger zuhören; 22(+) Er kann sich gut in meine Lage versetzen;

Diese starke Kürzung des IBV gegenüber dem RIOS hat natürlich den pragmatischen Vorteil kurz zu sein, zumal der Klient hier gebeten wird, nach jedem Kontakt den IBV auszufüllen. Damit wird wahrscheinlicher, dass tatsächlich der unmittelbar vorangegangene Empathieprozess beurteilt wird und die globale Überlegungen des Patienten weniger zu Verzerrungen dieser Therapie-Erfahrung führen. Zudem lassen sich über die mehrere Erhebungszeitpunkte eine Dynamik wiedergeben und interpretieren und einmalige Ereignisse und Missverständnisse fallen so weniger ins Gewicht. Der RIOS hingegen würde in Einzelfallanalysen inhaltlich differenziertere Schlussfolgerungen zulassen. Es findet bei der Auswertung des Erfahrungsfragebogens jedoch keine inhaltliche Auseinandersetzung und Interpretation mit den Antworten z.B. in Bezug auf Widersprüche statt, sondern diese werden anhand von Schablonen oder Computerprogrammen zu Punktwerten aufsummiert und verrechnet³¹³. Diese quantitative Erfassung erst erlaubt scheinbar allgemein gültige Ergebnisse in der Psychotherapieforschung. Wenn sich der Wissenschaftler auf so eine

³¹³ Eine positive Alternative wäre z.B. die Widersprüche, Entwicklungsverläufe und Brüche sowie Übereinstimmungen usw. anhand der ausgefüllten Erfahrungsfragebögen mit dem Patienten in einem offenen Gespräch zu erörtern (kommunikative Validierung).

statistische Auswertungsform beschränken will, wird die Frage nach der Konstruktvalidität dringlich.

4.3.2.3 Repräsentativität der Erfahrungsfragebögen

Tscheulin schreibt in seiner Einleitung: „Gleichzeitig ist es auf Grund der klientenzentrierten Theorie wie auf Grund der empirischen Befundlage nahe liegend, dass es vor allem die Beziehungserfahrungen von Klienten sind –ihr Erleben des Verhaltens von Beratern oder Therapeuten– die zur Messung des Beziehungsverhaltens herangezogen werden müssen“ (Tscheulin, 2002, S. 363).

Unter Berücksichtigung von Rogers' relativem Wirklichkeitsverständnis scheint der Erfahrungsfragebogen zunächst als die einzig sinnvolle empirische Erfassungsmethode. Denn wer anderes als der Klient selbst kann beurteilen, ob er verstanden worden ist oder nicht? Oder anders, im funktionellen Zusammenhang –in dem die Psychotherapieforschung immer steht– betrachtet, würde die Frage lauten: Was bringt einführendes Verstehen, wenn es der Klient nicht mitkriegt? Daraus würde folgen, ein Verstehen durch den Therapeuten zu dem nicht die entsprechende Wahrnehmung des Klienten gehört, hätte therapeutisch gesehen gar keine Bedeutung.

Barrett-Lennard (1962, S. 2) vertritt die zentrale These: „that the client's experience of his therapist's response is the primary locus of therapeutic influence in their relationship“. Auch Rogers hat Wert darauf gelegt, „dass erst die Erfahrung des Klienten emphatisches Verstehen entstehen lässt und nicht einfach das Vorhandensein eines solchen Merkmals beim Therapeuten“ (Kwiatkowski, 1980, S. 91).

Zunächst einmal ist zu betonen, dass praktisch und logisch betrachtet durchaus ein Zusammenhang zwischen dem einführenden Verstehen des Therapeuten, dessen Kommunikation und deren Wahrnehmung durch den Klienten besteht. Zur Empathiefähigkeit des Therapeuten gehört auch, die erahnten Bedeutungen für den Patienten so zu formulieren, dass dieser sie adäquat begreifen kann und er nicht durch überfordernde Interpretationen, die er ablehnen muss, bedrängt wird. Bewirkt Verstehen eine Veränderung und wird diese Veränderung durch die Patientenwahrnehmung von Verständnis moderiert, dann ist diese Verständniswahrnehmung ein notwendiger Aspekt des Verstehensprozesses.

Problematisch wird die Fokussierung auf die Empathiewahrnehmung des Patienten m.E. aber, wenn man sie unabhängig von dem tatsächlichen Verständnis des Therapeuten betrachtet, denn dann muss die Kommunikation durch den Therapeuten und die Wahrnehmung des Patienten nicht mehr authentischer Ausdruck eines empathischen Geschehens sein. Es wäre nur noch der subjektive Eindruck beim Klienten von Bedeutung und die pragmatische Haltung könnte aufkommen, dass man versucht ist, Techniken zu entwickeln, die nur auf einen solchen Eindruck hin angelegt sind. Der Therapeut müsste nur noch so tun, als ob er den Patienten versteht. Es würde reichen, wenn der Patient dahingehend getäuscht ist und tatsächlich gar kein Verständnis erfolgt ist.

Ich möchte an dieser Stelle in Frage stellen, ob nur die vom Patienten bewusst wahrgenommene Empathie eine veränderungswirksame Bedeutung haben kann, oder ob es nicht auch für den Patienten unbestimmtere, von Verständnis getragene Beziehungserfahrungen, wie Nähe und Anerkennung geben kann, die als Beziehungswirklichkeit größten Effekt haben, sich aber nicht unbedingt in der begrifflichen Repräsentanz des Patienten und erst recht nicht in den vorgegebenen Formulierungen des Fragebogens wieder finden lassen.

Schließlich ist es ein ausgezeichnete Standpunkt aller klärungsorientierten Psychotherapien, dass es –insbesondere bei seelisch kranken Menschen– unbewusste Erfahrungen gibt, die einen großen Einfluss auf das subjektive Erleben haben. Dementsprechend besteht zumindest die Möglichkeit einer verständnisvollen Beziehung, die der Patient aber als solche nicht bewusst erfährt oder anerkennen kann, z.B. weil sie nicht in sein Selbstbild passen³¹⁴ oder er zu sehr in seiner Problematik verschlossen ist, um den Kontakt mit dem Therapeuten bewusst zu erleben.

Bubers Differenzierung zwischen Du-Welt (Beziehungswirklichkeit) und Es-Welt (Erfahrung; Begrifflichkeit) erhärtet den Verdacht, dass gerade in der zwischenmenschlichen Beziehung im Allgemeinen davon auszugehen ist, dass vieles im Unbewussten³¹⁵ und Vorbegrifflichen liegt. Die einzelnen an konkrete Wahrnehmungen gebundenen, bewussten

³¹⁴ So könnte der Patient aus seinen Beziehungserfahrungen den auf die Zukunft generalisierten Schluss vollzogen haben: „egal was ich mache, mich versteht doch keiner“.

³¹⁵ Weiterführend ist in diesem Zusammenhang Bubers ganz eigene Sichtweise des „Unbewussten“. Buber kritisiert die Verengung des Unbewussten durch Freud auf Innerpsychisches: „Doch Freud hat, da er der Meinung war, das Unbewusste müsste einfach psychisch sein, das Unbewusste *in* das Individuum verlegt, und so machen es alle Schulen die nach Freud gekommen sind. Die Folge ist, dass die Grundlage der menschlichen Realität selbst als psychisch und nicht als zwischenmenschlich angesehen wird und dass die Beziehungen zwischen den Menschen psychologisiert werden“ (Friedman, 1987, S. 213; vgl. Buber, 1993c).

Erfahrungen können die Beziehung in ihrer Ganzheit nicht repräsentieren³¹⁶. Dementsprechend sind auch die begrifflichen Inhalte bezüglich einer zwischenmenschlichen Beziehung für sich genommen nicht in der Lage, die Beziehungswirklichkeit wiederzugeben, sondern können richtig angewandt lediglich auf diese Wirklichkeitsdimension hinweisen.

Das gilt noch eindeutiger für den Patienten aufgrund der eingeschränkten Mutualität in der therapeutischen Situation. Demnach tritt vor allem der Therapeut in eine „umfassende“ Beziehung zum Klienten, der Patient erlebt die Beziehung in der Regel nur von seinem Standpunkt aus³¹⁷. Durch diese beschränkte Sichtweise steht der Patient nicht weniger in der existenziellen Beziehung –im Gegenteil hat diese für ihn eine weitaus größere existenzielle Bedeutung– aber er ist sich der Beziehungswirklichkeit weniger bewusst. Der Klient erfährt nicht im gleichen Maße die Motive und Bedeutungen für das Therapeutenverhalten, wie eben der Therapeut die Hintergründe des Klienten erfährt. Eventuell müssen einige Handlungen des Therapeuten für den Patienten anfangs unverständlich sein und dem entsprechend würde er sich unverstanden fühlen.

Das aber heißt, der Klient kann nicht das absolute Maß bei der Beurteilung der Beziehung und des zwischenmenschlichen Verständnis sein. Diese Überlegung würde für einen Einsatz des Therapeuten-Erfahrungsfragebogen bei der Erfassung von therapeutischem Verständnis sprechen. Hier existiert jedoch die Gefahr der Selbstüberschätzungstendenz durch den Therapeuten. Die mögliche Inadäquanz der Patientenwahrnehmung und der Therapeutenwahrnehmung könnten die Gründe für die geringen Interkorrelationsmaße zwischen RIOS und RIMO erklären (vgl. Barrett-Lennard, 1981, S. 97), auch wenn es sich tatsächlich um ein einheitliches Phänomen handeln sollte.

Die Erfahrungsfragebögen stellen m.E. einen halbherzigen Versuch dar, den grundsätzlich falschen wie positivistischen Ansatz der Schätzskaalen zu verlassen³¹⁸. Auf den ersten Blick sieht es so aus, als habe man das Dogma eines unabhängigen und objektiven Beobachters verlassen, denn man fragt die am Beziehungsgeschehen direkt teilnehmenden

³¹⁶ Zitat: „Erfahrung ist Du-Ferne. Beziehung kann bestehen, auch wenn der Mensch zu dem ich Du sage, in seiner Erfahrung es nicht vernimmt. Denn Du ist mehr als Es weiß“ (Buber, 1997, S. 13).

³¹⁷ Zur Mutualität in der therapeutischen Situation siehe Kapitel 3.1.4. Vergleiche auch Buber, M. & Rogers, C. R. (1992), Friedman (1987, S. 245 ff.) & Buber (1997, S. 131 ff.).

³¹⁸ Zitat: „...dass Fragebögen einem objektivistischen Beobachtungskonzept verhaftet bleiben, indem sie nur einen «halben Schritt» in Richtung «der Klient artikuliert seine subjektive Wahrnehmungen» machen“ (Kwiatkowski, 1980, S. 91).

Personen. Schaut man aber genauer hin, versteckt sich hinter dieser Methode auch weiterhin die Naivität des Positivisten. Es fehlt das Bewusstsein zur kritischen Selbstbesinnung des an sich selbst forschenden Beziehungsteilnehmers und die unbegründete Annahme einer theoriefreien Beobachtungssprache ist hier nur ein wenig abgewandelt zur vorgegebenen Basissprache der Fragebögen.

Es wird immer noch versucht, das selbstreflexive Forschen und eigenständige Formulieren der Empathieerfahrung von Patient und Therapeut zu umgehen. Es findet kein wirklich offener Dialoge statt, sondern die Inhalte und Begriffe der Fragen werden bei der Fragebogenentwicklung von am Empathieprozess unbeteiligten Forschern festgesetzt. Dadurch sind aber sowohl die Inhalte als auch die Antwortmöglichkeiten entscheidend eingeschränkt und manipulativ.

Im Weiteren setzt der Forscher dabei einfach voraus, dass eine Einigung über die Wortbedeutungen zwischen ihm und dem Beantworter des Fragebogens besteht (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 91). Es hat sich aber gezeigt, dass die Versuchspersonen „auch vorgegeben Sprachitems entsprechend ihrer personalen und situationalen Sprachsituation und -genese inter- und intraindividuell unterschiedlich benutzen“ (Groeben, 1986, S. 117). Groeben bemerkt mit Verweis auf Scheele, dass sich die subjektive Erfahrung der Versuchspersonen nicht durch Systematik oder Fremdbeobachtung validieren lassen, weil diese naturwissenschaftlichen Ansätze immer an der „Internalitätsdimension“ scheitern müssen, da die objektiven Daten immer von der Vermittlung der internalen Erlebnisse abhängig bleiben (Groeben, 1986, S. 119). Für den Fragebogen bedeutet dies aber, dass wir gar nicht genau wissen können, was der Patient mit dem Ankreuzen einer vorgegebenen Antwort meint, ohne dass wir mit ihm in einen persönlichen Dialog treten (kommunikative Validierung).

Außer der unreflektierten Sprachvorgabe durch das Erkenntnissubjekt äußert sich die positivistische Naivität des Fragebogens als Erfassungsinstrument zur Empathie in der unkritischen Haltung zu den subjektiven Erfahrungen der Betroffenen. Die Gültigkeit eines Selbstberichtes ist primär abhängig von der Gültigkeit der Selbsterfahrung und die Explizierung dessen erst der zweite Schritt. Die Empathie-Erfahrung kann bei psychisch verunsicherten Menschen häufig falsch wahrgenommen und interpretiert werden, insbesondere weil diese im Rahmen der Symptomatik häufig gerade in ihrem Beziehungserleben gestört sind.

Man müsste sich im Einzelnen genau die „Ausfüll-Strategie“ der Klienten anschauen, um besser beurteilen zu können, inwieweit der Test bei dieser spezifischen Person repräsentativ ist für das konkrete, tatsächliche Beziehungserleben. So wäre es z.B. denkbar, dass ein Klient sich beim Ankreuzen der vorgegebenen Items nicht auf sein vorangegangenes unmittelbares Beziehungsgeschehen konzentriert, sondern kognitiv gewisse äußere Hinweisreize zur Einschätzung heranzieht³¹⁹.

Rogers' Begriff der Inkongruenz ist zumindest ein Hinweis darauf, dass der Patient häufig seine Formulierungen auf Grundlage seines introjizierten Selbstbildes wählt, die sich nicht mit seinen unmittelbaren Erfahrungen decken müssen³²⁰. Um nicht nur zu verstehen, was der Patient mit seinen Äußerungen meint, sondern wie und warum er eigentlich die therapeutische Beziehung so erlebt hat, wäre es dann nötig diese subjektiven Verzerrungen aufzudecken. „...es kommt darauf an, die (potenzielle) Validität des Selbstberichts (auch und gerade über internale Ereignisse) zu optimieren, indem man den (Selbst-) Beobachtenden in die Lage versetzt, möglichst viele der denkbaren und psychologische wahrscheinlichen Verzerrungsfehler möglichst sicher zu vermeiden“ (Groeben, 1980, S. 121)³²¹.

Da also der Fragebogen seine Gültigkeit erst erhält, wenn er an dem inneren Prozess des jeweiligen Patienten selbstkritisch validiert wird und diese Reflexion bzw. Dialog den Verstehensprozess wiederum voraussetzt, kann er per se die Gültigkeit seiner Ergebnisse nicht sichern. Jedoch könnte er m.E. als ein nützliches Hilfsmittel zur Reflexion des

³¹⁹ So könnte der Patient bei der Frage, ob er verstanden wurde, auf das therapeutische Gespräch selbst quasi wie von außen darauf schauen und oberflächlich schließen: „Der Therapeut hat immer gesagt «Ich verstehe Sie sehr gut» und mir dabei tief und vielsagend in die Augen geschaut, also wird er mich wohl verstanden haben“.

³²⁰ Eine Möglichkeit wäre, dass der Patient den Fragebogen eher kognitiv bearbeitet und dabei auch sein kognitives Selbstbild im Vordergrund steht, während sich die existenzielle Beziehungserfahrung in der Therapie dazu im Widerspruch befindet. Hatte der Patient noch innerhalb der Beziehung das Gefühl verstanden worden zu sein, kann er nun beim kognitiv gesteuerten Akt des Fragebogen-Ausfüllens diese Erfahrungen aufgrund ihres Widerspruchs mit seinem Selbstbild kognitiv entwerten.

³²¹ Dieser hermeneutischen Einsicht von Groeben und Scheele möchte ich unbedingt zustimmen. Dem von den Autoren vorgeschlagenen Weg zur „approximativen Eliminierung von Verzerrungsfehlern“ in der Selbstbeobachtung folge ich jedoch nicht, denn auch hier wird versucht, den wirklich offenen Dialog und die notwendige Selbstbesinnung durch eine wissenschaftliche Methodik („Überführung spontan-natürlicher Sprache des Erkenntnisobjekts in wissenschaftliche Basissprache durch systematische Verstehens-Methodik“, siehe Groeben, 1986, S. 121 ff.) zu ersetzen. Viel eher sehe ich in Rogers' eigenem Ansatz bereits die entscheidenden Hauptelemente zum adäquaten Verständnis gesichert. Will der Forscher verstehen, was der Patient in der therapeutischen Situation erlebt hat, sollte er demnach die gleiche Beziehungsqualität anstreben wie der Therapeut, dem es ja ebenfalls um das Verstehen des Patienten geht. Das kann aber auch als Hinweis aufgefasst werden, dass Therapeut und Forscher sinnvollerweise eine Person sein sollten.

Empathiegeschehens dienen, um mit den beteiligten Personen in einen Dialog über diesen zu treten.

4.3.3 Zuordnung der Methoden

Es sind in den referierten Messmethoden verschiedene Gegenstandsaspekte des Empathiebegriffs aufgetaucht, die ich nun kurz zuordnen möchte. Entsprechend dem Drei-Phasen-Modell nach Barrett-Lennard (1981) macht auch Sachse (1992, S. 34 ff.) eine inhaltliche Differenzierung und Zuordnung der jeweiligen Erfassungsinstrumente in die drei Aspekte:

- ob der Therapeut verstehen kann
- ob der Therapeut Verstehen kommuniziert
- ob der Patient Verstehen wahrnimmt

Barrett-Lennard (1981) ordnet den drei Phasen seines Modells unterschiedliche Messinstrumente zu:

1. Die Phase der „Empathic Resonation“ wird bestimmt durch die Fähigkeit des Therapeuten, d.h. durch die Frage, ob der Therapeut verstehen kann. Sie zielt weniger auf die bloße Möglichkeit des Verstehens, sondern gemeint ist damit eher inwieweit tatsächlich Verstehen unabhängig vom Verbalverhalten und der Patientenwahrnehmung stattfindet. Diesen Forschungsgegenstand intendiert auf Grundlage der subjektiven Selbsteinschätzung vor allem der Therapeuten-Erfahrungsfragebogen RIOM. Die Truax-Skalen zeichneten sich aber ebenfalls in Abgrenzung zu deren Modifizierung durch Tausch (VEE) durch eine stärkere Orientierung an der *Therapeutenfähigkeit* aus. Im Bestreben nach objektiven, vom Empathieprozess unabhängigen Beurteilungen stellt die Truax-Skala eine Mischform dar, ihr Gegenstand (die Therapeutenfähigkeit) ist subjektiv das Kriterium (empirisches Verbalverhalten) hingegen soll objektiv beobachtbar sein.
2. Der Phase „Expressed Empathy“ entspricht die Frage, ob der Therapeut Verstehen kommuniziert. Erfasst wird dieser Aspekt der Empathie durch die Einschätzskalen von Tausch, Carkhuff und Schwartz. Eigentlich ist der Aspekt auf der Verhaltensebene der einzige, der annähernd einen naturwissenschaftlich-objektivierenden Zugang bietet. Wenn die Psychotherapieforschung nach allgemeinen Mechanismen, Interaktionsprozessen und

Gesetzen fragt, kann sie sich nur am beobachtbaren Prozessgeschehen orientieren. Konkrete Verhaltensregeln lassen sich nur auf dieser Grundlage finden.

3. Die Phase „Received Empathy“ hat ihre Entsprechung in der Erfassung, ob der Klient Verstehen wahrnimmt. Mit den Klienten-Erfahrungsfragebögen RIOS und IBV betritt der Forscher einen rein subjektiv zugänglichen Raum. Wie sich zeigen wird, lassen sich zwar zuverlässige Zusammenhänge mit dem Therapieergebnis aufweisen, allerdings nicht, was der Therapeut faktisch tun muss, um diese zu erreichen.

Zur Operationalisierung der Empathie scheint die Trennung in die verschiedenen Teilbereiche Therapeutenfähigkeit, Verbalverhalten und Patientenwahrnehmung unerlässlich. Zum Verständnis des Empathieprozess jedoch ist dies m.E. nur wenig dienlich, denn das tatsächliche und eigentliche Empathiegeschehen zeigt sich erst im Zusammenhang dieser Teilbereiche. Ob der Therapeut den Patienten versteht, kann aus drei denkbaren Perspektiven beurteilt werden. Für die Perspektive des Patienten ist seine subjektive Wahrnehmung von Bedeutung, für die Außensichtperspektive das beobachtbare Verhalten und für die Perspektive des Therapeuten seine Selbsteinschätzung. Die drei entsprechenden Erfassungsinstrumente haben m.E. weniger einen gesonderten Teilbereich der Empathie zum Gegenstand, sondern versuchen den einen Gegenstand durch verschiedene Kriterien zu erfassen.

Die Schätzskalen können offensichtlich nicht die Echtheit und Tiefe des ausschnittsweise kommunizierten Verstehens gewährleisten, die Klienten-Erfahrungsfragebögen nicht die Adäquanz der Klientenwahrnehmung und die Therapeuten-Erfahrungsfragebögen nicht die Objektivität der Selbsteinschätzung. Widersprüche zwischen den einzelnen Erhebungsinstrumenten erlauben deshalb keine inhaltlichen Schlüsse; bei einer fehlenden Korrelation z.B. der beiden Fragebögen lässt sich auf dieser Grundlage nicht entscheiden, ob nun das Patienten- oder das Therapeutenurteil gültig ist.

Lediglich wenn alle drei Arten von Erfassungsinstrumente übereinstimmen in ihrem Urteil, dann können sie m.E. als zuverlässiger Indikator für das Empathiegeschehen fungieren. In konkreten Studien scheint dies jedoch eher selten der Fall zu sein, woraus sich wiederum nicht schließen lässt, dass dann keine therapeutische Empathie existiert.

4.3.4 Forschungsergebnisse

Nachdem nun eine inhaltliche, sequenzielle und methodische Abgrenzung und Zuordnung der verschiedenen Operationalisierungen Rogers' Empathiebegriffs erfolgte, ist es interessant, vor diesem Hintergrund die Ergebnisse der Psychotherapieforschung aufzugreifen. Die Psychotherapieforschung hat jedoch eine andere Fragestellung, als bisher in dieser Arbeit behandelt wurde. Sie fragt primär nicht, was Empathie ist und wie diese erforscht werden kann, sondern sie fragt anwendungsorientiert, was der Therapeut tun muss, damit bestimmte Therapieziele erreicht werden können.

Durch die Theorie von Rogers, eine empathische Beziehung sei eine hilfreiche Beziehung, treffen sich m.E. die beiden Fragestellungen wieder mit der Aufgabe, Empathie wissenschafts- und praxisrelevant zu definieren. Denn nur eine solche Definition erlaubt die wissenschaftliche Konfirmation Rogers' Theorie als auch einen gezielt intervenierenden Einsatz in der Psychotherapie. Ich denke, die oben erwähnte Kluft zwischen Theorie und Praxis hat sich aufgetan durch den rein pragmatischen Ansatz der Psychotherapieforschung, sich mit Zusammenhängen zwischen Operationalisierungen und Therapieerfolg zu begnügen, ohne eine theoretische Rückbindung, in deren Zusammenhang viele Ergebnisse erst verstanden werden können, zu suchen. Andersrum bedeutet aber eine gründliche Begriffs- und Phänomenbestimmung kein Verharren auf einer rein theoretischen Ebene, sondern diese kann vielmehr schon von ihrem phänomenologischen Ansatz her praktisch orientiert sein und zur Voraussetzung einer sinnvollen Anwendung werden.

Anhand der jetzt vorzustellenden Studien soll kurz angerissen werden, wie schwierig eine eindeutige, um nicht zu sagen, objektive Interpretation von Forschungsergebnissen ist, und als wie hilfreich sich dabei eine gründliche Auseinandersetzung mit dem zugrunde liegenden Begriffen und deren Operationalisierungen erweisen kann.

4.3.4.1 *Die Grummon-Studie*

Grummon (1972) hat eine interessante Studie gemacht, in der 6 verschiedene Messmethoden miteinander verglichen und jeweils deren Zusammenhang mit der Prozessvariable Selbstexploration und dem Therapieerfolg überprüft wurden.

a) Messmethoden

- Empathie:
 1. der Erfahrungsfragebogen RIMO
 2. der Erfahrungsfragebogen RIOS
 3. die Carkhuff-Skala
 4. die affective sensitivity Scale von Kagan et al.

Beurteilung des affektiven Zustands des Klienten an Hand von Videoausschnitten aktueller Gespräche durch Beobachter, das Maß ist die Übereinstimmung mit dem Therapeuten.

5. & 6. predictive measures nach Grummon

Maß ist die Übereinstimmung zwischen der Vorhersage des Therapeuten zur Selbsteinschätzung des Klienten und der tatsächlichen Selbsteinschätzung (5. auf Grundlage eines standardisierten Persönlichkeits-Inventar; 6. auf Grundlage eines individuell konzipierten Persönlichkeitsinventar).

- Selbstexploration; erfasst an Hand von Tonbandmitschnitten durch die Carkhuff/Berenson-Schätzskala.
- Der Therapieeffekt wurde eine Woche nach Beendigung der Therapie erhoben:
 1. Tennessee Self Concept Scale; 2. MMPI; 3. Therapeutenurteil; 4. Klienten-Selbsteinschätzung 5. Verrechnung der vorigen 4 Messergebnisse zu einem Gesamtwert.

b) Ergebnisse

1. Zwischen den 6 verschiedenen Messmethoden bestanden keine signifikanten Zusammenhänge (Korrelationen)! Lediglich zwischen der Carkhuff-Skala und dem Klienten-Erfahrungsfragebogen gab es annähernd signifikante Korrelationen (.31).
2. Ausschließlich die Carkhuff-Skala erwies einen signifikanten Zusammenhang (.47) mit der Selbstexploration. Die Selbstexploration wiederum stand in keinem Zusammenhang mit dem Therapieergebnis (Therapieeffekt)!
3. Die 5 verschiedenen Outcome-Messungen wiesen mit Ausnahme der Therapeuten-Einschätzung (!) größtenteils signifikante Zusammenhänge auf.

4. Einzig der Klienten-Erfahrungsfragebogen zeigte einen signifikanten Zusammenhang mit den meisten Outcome-Tests zur Messung des Therapieeffekts (.44-.66). Die Carkhuff-Skala korrelierte lediglich mit einem Test signifikant (.42). Die restlichen Empathie-Messinstrumente hatten meist sogar negative Korrelationen mit den Outcome-Tests!

4.3.4.2 Die Tausch et al.- Studie

a) Messmethoden

Ein ähnliches Forschungsdesign wie Grummon hatten Tausch et al. (1970):

- Empathie wurde einmal durch VEE erfasst und einmal durch den Klienten-Erfahrungsfragebogen RIOS (Echtheit und Wertschätzung wurden ebenfalls durch RIOS erhoben).
- Die Selbstexploration sollte anhand von Gesprächsausschnitten durch die Tausch-Schätzskala gemessen werden.
- Der Therapieeffekt wurde durch den Therapeuten und 4 Monate nach Therapieabschluss durch den Klienten beurteilt.

Anschließend wurde eine Interkorrelationsmatrix der Prozess- und Erfolgsvariablen erstellt.

b) Ergebnisse

1. Zwischen der Schätzskala VEE und dem Klienten-Erfahrungsfragebogen RIOS besteht kaum ein Zusammenhang (.24).
2. Ausschließlich VEE korrelierte signifikant (.72) mit Selbstexploration. Die Selbstexploration korrelierte nahezu signifikant (.54) mit der Ergebnisbeurteilung durch den Therapeuten.
3. Der Klienten-Erfahrungsfragebogen (Empathie-Skala) RIOS wies wesentlich größere Zusammenhänge mit den Ergebnisbeurteilungen durch Klient und Therapeut auf (.66;.51) als VEE (.41;.42).
4. Der signifikanteste Zusammenhang überhaupt bestand zwischen der RIOS Empathie-Skala und der RIOS Echtheits-Skala (.78). Die Korrelation der RIOS Empathie-Skala und RIOS Wertschätzungs-Skala war ebenfalls signifikant (.56).

c) Beurteilung

1. Die Ergebnisse sowohl der Grummon-Studie als auch der Tausch-Studie scheinen die These zu bestätigen, dass die Schätzskalen und die Erfahrungsfragebögen unterschiedliche Aspekte der Empathie erfassen und dass diese nicht zwangsläufig zusammenhängen müssen. Warum sich der Patient trotz einer Spiegelung seiner Gefühle weitgehend unverstanden, bzw. auch ohne diese verbale Spiegelung verstanden fühlen kann, wurde schon zur Kritik der Schätzskalen erörtert.

Die fehlenden Zusammenhänge zwischen allen 6 verschiedenen Operationalisierungen der Empathie sind nach Grummon (1972, S. 112) Ausdruck für die Schwierigkeit der Empathiemessung und deren Interpretation. Er vermutet, dass wahrscheinlich verschiedene Dimensionen mit den Empathiemessungen angesprochen werden und bemerkt, dass aufgrund der Unabhängigkeit der verschiedenen Kriterien die Konstruktvalidität der Erfassungsmethoden nicht gesichert ist³²². Darauf stellt er die Vermutung an, dass all diese Operationalisierungen eine globalere Therapeutenqualität lediglich streifen.

Wenn man bedenkt, dass die verschiedenen Erfassungsmethoden mehr oder weniger alle dem naturwissenschaftlichen Paradigma entstammen, dann meine ich liegt darin der Hinweis für deren grundsätzlich falschen Ansatz. Das Phänomen des Verstehensprozess lässt sich nicht in der empirischen Weise objektivieren, in Daten einfrieren und verrechnen. Sobald auf diese Weise versucht wird, die Sphäre der zwischenmenschlichen Beziehung zu erfassen, zerbricht ihre eigentliche Seinsweise und die Definitionen müssen zwangsweise äußerst partiell und oberflächlich bleiben.

2. Ein äußerst denkwürdiges Ergebnis ist der Zusammenhang zwischen den Empathie-Schätzskalen und der Selbstexploration (Grummon-Studie: Carkhuff-Skala & Selbstexploration .47; Tausch-Studie: VEE & Selbstexploration .72.) in Verbindung mit dem fehlenden Zusammenhang zwischen der Selbstexploration und der eigentlich theoretischen Konsequenz des Therapieerfolgs. Wenn man noch das Ergebnis hinzudenkt, dass die Klientenwahrnehmung von Empathie (RIOS)³²³, keinen Zusammenhang zur

³²² Zitat: „The fundamental question raised by these data is whether anyone has been able to measure therapist empathy successfully. With the exception of some correlation between tape-judged empathy and client-perceived empathy, neither the present study nor those examined were able to establish construct validity. And without construct validity in the measures, we cannot test hypotheses about the importance of therapist empathy” (Grummon, 1972, S. 114).

³²³ Welche nach Rogers` Theorie in Bezug auf die Selbstexploration viel ausschlaggebender als VEE sein dürfte.

Selbstexplorationseinschätzung aufweist, dafür aber der einzig zuverlässige Prädiktor für einen Therapieerfolg zu sein scheint, drängt sich einem der folgende Schluss auf:

Bei dem Zusammenhang zwischen den Schätzskalen der Empathie und der Selbstexploration handelt es sich lediglich um ein reines „Sprachspiel“ auf interaktionaler Verhaltensebene. Die Selbstexploration wird ja ebenfalls mit einer Schätzskala durch Fremdbeurteiler eingeschätzt wie VEE, beide beziehen sich also auf das Verbalverhalten und haben dieselbe Perspektive. Eventuell finden lerntheoretisch gesehen Verstärkungen statt zwischen der Formulierung von Gefühlen und der Spiegelung von Gefühlen. Außerdem wurde bereits die Abhängigkeit eines hohen VEE-Wertes von der Patientenvariable „Selbstexploration“ genannt.

Der nicht vorhandene Zusammenhang von Selbstexploration und Therapieerfolg verleitet zu der Annahme, dass es sich bei der Selbstexploration um ein oberflächliches Erfassen des Verbalverhaltens handelt. Ich denke, so wie die Einschätzung bei VEE zu eingengt auf das äußere Verbalverhalten des Therapeuten ist, so wird bei der Operationalisierung von Selbstexploration durch das gleiche Erfassungsinstrument zu sehr das Verbalverhalten des Patienten fokussiert, ohne Diskrepanzen zu seinem tatsächlichen Erleben zu berücksichtigen. Es scheint damit aufgrund der identischen Erfassungsmethode durch Einschätzskalen von Empathie und Selbstexploration äußerst fragwürdig, ob sich die VEE-Operationalisierung von Empathie durch das Selbstexplorationskriterium validieren lässt. Überhaupt muss in diesem Zusammenhang die pragmatische Rechtfertigung irgendeiner therapeutischen Handlung durch erhöhte Selbstexplorationswerte in Frage gestellt werden.

Anders verhält es sich m.E. mit dem signifikanten Zusammenhang der Selbsterfahrungsfragebogen für Patienten und dem in verschiedenen Maßen gemessenen Therapieerfolg. Mit Rogers und Barrett-Lennard durfte man ja schon vermuten, dass die Erfahrung des Patienten verstanden worden zu sein, großen Einfluss auf den Therapieeffekt hat. Die Ergebnisse der Grummon- und Tausch-Studien haben dies nun bestätigen können. Berücksichtigt man nun den nicht vorhandenen Zusammenhang zwischen VEE und Fragebogen bzw. zwischen VEE und Therapieeffekt liegt die Vermutung nahe, dass VEE nicht nur nicht validiert werden konnte, sondern durch seine Unabhängigkeit zur Selbsterfahrung des Patienten und dessen Therapieerfolg wirklich als ein unbedeutender sprachformaler Nebenschauplatz aufgefasst werden muss.

3. Die starke Interkorrelation von Echtheit und Empathie bestätigt meines Erachtens die oben angeführte Begriffsdefinition der Empathie. In dieser Arbeit wird der Standpunkt vertreten, dass die Empathie ein ganzheitlicher Prozess einer zwischenmenschlichen Beziehung ist, der die Aspekte der Echtheit und Wertschätzung umfasst. Andere Autoren hingegen fassen die Echtheit als einen Gegenpol zur Einfühlung auf (vgl. Finke, 1994). Echtheit als authentische Haltung im empathischen Prozess und nicht als Alternative zur Empathie könnte diese hohe Interkorrelation erklären.

Abschließend noch ein paar Worte zur Operationalisierung des Therapieerfolgs. Was als ein Therapieerfolg verstanden wird, ist letztlich nicht unabhängig von der Frage des Menschenbildes und der Störungstheorie³²⁴. In dem heutigen Psychotherapieverständnis kommt das jedoch nicht mehr zum Ausdruck. Es gibt international standardisierte Persönlichkeitstests wie MMPI und vor allem Diagnostikkriterien wie DSM und ICD. An diesen standardisierten Kriterien müssen sich alle Psychotherapieverfahren erfolgsmessen lassen. Dennoch sollte man m.E. hinterfragen, ob diese Kriterien Rogers' Begriff von Persönlichkeitsentwicklung überhaupt repräsentieren. So konstatieren Biermann-Ratjen (1979, S. 131), dass in den herkömmlichen Standardpersönlichkeitstests kein Bezug zu den Veränderungsprozessen in der Gesprächspsychotherapie besteht. Die Autoren bemerken, innerhalb des Gesprächspsychotherapiemodells könne eine Wirksamkeitsprüfung „nicht an Therapiezielen erfolgen, die über eine Betrachtung der Veränderung der Beziehung, die der Klient zu sich selbst hat, hinausgehen“ (Biermann-Ratjen, 1979, S. 48).

Nun fragt man sich, was soll eine Therapie, die sich nicht darauf einlassen will, gewisse Erfolgsstandards zu sichern und einem Menschen wieder ein normales Leben zu ermöglichen? Ich meine, gerade eine humanistische Therapieform kann sich nicht nur auf eine rein deskriptive Position stellen (krank ist wer sich oder anderen schadet), sondern sie muss auch präskriptiv Ziele bestimmen. Was Mensch-Sein, Frei-Sein, Heil-Sein bedeutet, das sind Fragen die dann allerdings auftauchen und den meisten Psychologen und Therapeuten inhaltlich zu weit führen bzw. deren Selbstverständnis einer liberalen Unverbindlichkeit (Werturteilsfreiheitspostulat) verletzen.

³²⁴ Zitat: „Wenn die Funktion der Methode unter ärztlicher Zielsetzung darin besteht, den pathologisch veränderten Teil der Ganzheit Mensch zu normalisieren, dann ist es eben von entscheidender Bedeutung, welche Auffassung über das Wesen der pathologischen Veränderung besteht“ (Kohler, 1974, S. 10 ff.).

4.3.5 Messung des Non-verbalen Verhaltens

Zurückblickend auf den umfassenden Empathiebegriff stellt sich nun die berechtigte Frage, ob mit den hier vorgestellten Methoden dieser auch nur annähernd hinreichend erfasst werden kann, bzw. welche wesentlichen Aspekte nicht erfasst werden. So resümiert auch Franke mit Blick auf die therapeutische Forschung bezüglich Rogers` Theorie: „Für wohl alle Skalen gilt, dass sie die jeweiligen Konzepte nur unzureichend erfassen. Die zur externen Beurteilung konzipierten Skalen weisen darüber hinaus den Fehler auf, dass sie von einer Objektivierbarkeit des Therapeutenverhaltens ausgehen [...]. Hinzu kommt, dass sie allein das sprachliche Verhalten erfassen und damit mehr den Inhalts- als den Beziehungsaspekt der jeweiligen „Äußerung“ von Klient und Therapeut“ (Franke, 1983, S. 67).

Will der Forscher seine naturwissenschaftliche Position nicht aufgeben, obwohl er andererseits anerkennen muss, dass die bisherigen Erfassungsinstrumente den Verstehensprozess nicht adäquat aufnehmen konnten, dann könnte sein Augenmerk als nächstes auf die Ebene des nonverbalen Verhaltens fallen (vgl. Kropf 1978, S. 93). Zweifelsfrei kann Verstehen auch nonverbal vermittelt werden, so kann ein Schweigen, eine Gestik oder Mimik unter Umständen von größerem Verständnis zeugen als Verbaläußerungen, insbesondere wenn es um *empfindendes* Verstehen geht. In der subjektiven Erfahrung der Fragebögen ist diese zwar implizit enthalten, aber der Forscher interessiert sich ja vor allem für die expliziten, objektivierbaren Determinanten des Therapiegeschehens. Auch wenn der Befragte beim Ausfüllen des Fragebogens die nonverbale Kommunikation unbewusst mitberücksichtigt, erhält der Forscher keine Auskunft darüber, wie welche nonverbalen Signale auf den Therapieprozess einwirken.

Von der methodischen Beobachtung der nonverbalen Verhaltensebene könnte sich der Forscher auch erhoffen, das Phänomen von widersprüchlichen Botschaften im zwischenmenschlichen Austausch (double-bind) genauer zu bestimmen. Häufig wird die empfundene Widersprüchlichkeit als fehlende Übereinstimmung von verbaler und nicht-verbaler Kommunikation aufgefasst (vgl. Kropf, 1978, S. 92).

Es gibt zahlreiche Studien, die eine Auswirkung des nonverbalen Verhaltens in der therapeutischen Situation belegen (vgl. Strong, 1971; Krumboltz, 1967), man stößt jedoch bei

genauerer Betrachtung auf diesem Gebiet schnell an die Grenzen der Messbarkeit³²⁵. Trotz großer Fortschritte der Erfassungsinstrumente –z.B. in der Messung der Augenbewegungen– sind die nonverbalen Signale äußerst subtil und in ihrer Prozesshaftigkeit kaum empirisch festzuhalten.

Aber selbst wenn dies mit aufwendigen Messinstrumenten zunehmend besser gelingen sollte, bleibt das entscheidende Problem die Bedeutung und Interpretierbarkeit dieser Daten. Nonverbales Verhalten äußert seinen Sinn ja nicht explizit, wie es in der verbalen Kommunikation wünschenswerterweise häufig der Fall ist, sondern hat Signalcharakter, d.h. es enthält seine Bedeutung durch den Verweisungszusammenhang, in dem es steht. Dieser sinnstiftende Zusammenhang aber kann m.E. durch die empirische Forschung aus der Außensichtperspektive nicht aufgedeckt werden.

Zudem kommt, dass die Perzeption des nonverbalen Verhaltens in der zwischenmenschlichen Kommunikation weitgehend unbewusster Natur ist und erst bei Kommunikationsstörungen, bzw. bei „Inadäquatheit von Erlebnis und Ausdruck“ in den Vordergrund der Aufmerksamkeit rückt (vgl. Scheler, 1999, S. 254). Gibt es aber ein Verstehen jenseits der Sprache und wird das durch nonverbales Verhalten teilweise unbewusst signalisiert, muss man sich doch fragen, wie dieses vermittelt wird und was es signalisiert.

Meines Wissens hat sich gezeigt, dass nonverbales Verhalten kaum bewusst steuerbar und deswegen nur bruchstückhaft intervenierend in der Therapie eingesetzt werden kann. Ich denke, genau darin liegt der hohe Bedeutungscharakter des nonverbalen Verhaltens, es ist eben nicht technisch einsetzbares Verhalten, sondern unwillkürlicher Ausdruck. Aber was drückt es aus? Diese Frage verweist auf eine nicht auf Verhalten reduzierbare Ebene der zwischenmenschlichen Haltung und Beziehung. Um inhaltlich zu verstehen, was das jeweilige nonverbale Verhalten bedeutet, müsste die naturwissenschaftliche Beobachtungsperspektive verbunden werden mit einem verstehenden Ansatz in der Methodik. Nur die sich in der Beziehung befindenden Personen selbst können den Beziehungs- und Verstehensprozess soweit aufdecken, dass das beobachtete Verhalten sinnvoll interpretiert werden kann³²⁶.

³²⁵ Zitat: „Tatsächlich macht die Erforschung der nonverbalen Kommunikation die Grenzen der experimentellen Psychologie deutlich“ (Wormser zit. nach Wild-Missong, 1975).

³²⁶ Ist das Lachen als Aufmunterung gemeint oder wird etwa jemand ausgelacht? Macht der Therapeut ein misstrauisches Gesicht weil der Patient ihn nervt oder er Anteil nimmt an dessen unangenehmen Erlebnis?

Das nonverbale Verhalten ist aufgrund seiner Unwillkürlichkeit und seinem Signalcharakter eine Art Bindeglied zwischen der Haltungs- bzw. Beziehungsebene und der Verhaltensebene. Die empirische Forschung zur therapeutischen Beziehung und insbesondere dem Empathieprozess könnte hier interessante Daten liefern, die aber erst im Kontext eines nicht reduktiven Menschenbildes und einer hermeneutischen Erweiterung der Forschungsmethoden interpretierbar werden.

4.3.6 Fazit

Angesichts dieser berechtigten Einwände gegen die verschiedenen Operationalisierungen von Empathie und angesichts der einander widersprüchlichen Ergebnisse zwischen den verschiedenen Operationalisierungen erscheint die derzeitige Forschungspraxis äußerst fragwürdig. Schaut man sich einmal heutige, wissenschaftliche Vorbildstudien an (z.B. Grawe, 1994), findet man eine berauschende Menge an Daten, während die Frage der Konstruktvalidität der einzelnen Operationalisierungen einfach unterschlagen wird. Es werden munter Daten produziert, Metaanalysen gemacht und daraus inhaltliche Schlüsse gezogen, aber solange die Konstruktvalidität der Operationalisierungen nicht gesichert ist, kann man gar nicht wissen, was die Messungen in einer Studie inhaltlich bedeuten, denn es fehlt grundsätzlich die Verbindung zwischen Theorie und Daten.

Schließt sich der mangelnden Konstruktvalidität der empirischen Operationalisierungen noch die statistische Verrechnung der unverstandenen Daten an, kann es eigentlich nicht verwundern, dass –wie Pavel (1975a) bemerkt– der Therapeut etwas völlig anderes macht, als der Wissenschaftler untersucht³²⁷. Tatsächlich können die empirischen Indikatoren ausschließlich Verhaltensänderungen feststellen. *Wie* sich das Verhalten geändert hat und der *Wert* dieser Verhaltensänderung, also gerade das, was für den therapeutischen Prozess von Bedeutung ist, muss auf diese Weise unerkannt bleiben (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 111). Die naturwissenschaftliche Psychotherapieforschung ermöglicht weder ein Verständnis noch eine

Warum lächelt der Therapeut, während der Patient ihm eine traurige Geschichte erzählt? Warum weicht der Therapeut zurück, wenn sich der Patient ihm in seiner Gestik zuwendet? Das sind Fragen, welche die empirische Forschung nicht klären kann, jedoch könnten diese Beobachtungen dazu beitragen, dass der Verstehensprozess (z.B. in der Supervision) nachträglich tiefer und kritischer reflektiert wird.

³²⁷ Zum Auseinanderklaffen von empirischer Gesprächspsychotherapieforschung und Rogers' Praxis siehe auch Bommert (1982, S. 152 f.).

Charakterisierung des konkreten Einzelgeschehens. Sie ignoriert die Seinsweise der Begegnung (Verstehen) ebenso wie die existenzielle Situation und die Individualität, und kann deshalb keine Hilfe zur Erforschung und Verwirklichung einer helfenden Beziehung sein.

Ist aber die Aussage oder Bedeutung von Daten nicht geklärt, dann können diese als Vehikel zur Durchsetzung von subjektiven Voreinstellungen und Tendenzen der Forscher dienen. Es wurde bereits am Beispiel von Grawe (1994) darauf aufmerksam gemacht, wie viel Ideologie in einer Gesamtindexbildung zur Metaanalyse liegen kann (vgl. Fischer et al., 1998, S. 178). Allgemein gilt, bei jeder Auswahl eines Erfassungsinstrumentes, Indexbildung oder Operationalisierung, dass willkürliche inhaltliche Implikationen bestehen, wenn die tieferen Sachverhalte und subjektiven Gründe nicht kritisch reflektiert sind. Hat der Forscher z.B. keinen echten Begriff von der Bedeutung zwischenmenschlichen Verstehens, dann wird er sich mit einer oberflächlichen Verhaltensdefinition (z.B. VEE) begnügen und könnte zu dem Ergebnis gelangen, dass damit auch lediglich beschränkte oberflächliche Verhaltensänderungen erreicht werden können. Weil seine Forschung durch die mangelnde Reflexion der Konstruktvalidität nicht theoriegeleitet sein kann, sondern subjektiv verzerrt ist, findet der Forscher nur, was er sich selbst zuvor bewusst oder unbewusst ins „Körbchen“ gelegt hat³²⁸.

Sind sich heute die meisten Psychotherapieforscher –selbst aus den Reihen der Gesprächspsychotherapie (vgl. Bastine, 1976)– darüber einig, dass die Beziehungsaspekte Authentizität, Wertschätzung und Empathie entgegen Rogers' Grundthese zum Therapieerfolg nicht hinreichen, dann liegt das primär an einem Überspringen der entscheidenden Frage nach der Konstruktvalidität. Nimmt man das Kriterium der theoriegeleiteten Forschung nämlich ernst³²⁹, dann ist die These Rogers' nicht so leicht zu verwerfen, wie es bei manchen Autoren den Anschein hat. Theoriegeleitetes Forschen bedeutet wegen dem schwierigen Verhältnis von Theorie und Empirie in der Psychologie, dass die Gültigkeit eines Indikators sich zunächst einmal aus dessen Theoriekonsistenz ableitet. Ob eine Operationalisierung misst, was sie vorgibt zu messen, und die inhaltliche Bedeutung der Maße, entscheidet sich

³²⁸ Zitat: „Eine Sache durch ein Forschungsinstrument zu untersuchen, das durch die eigene Formulierung darüber entscheidet, was die Sache sei: ein schlichter Zirkel“ (Adorno, 1993, S. 86).

³²⁹ Aufgrund der theoretischen Implikationen einer jeden wissenschaftlichen Handlung ist alles Forschen theoriegeleitet. Die Frage ist nur, ob man diese am Anfang stehenden Theorien allgemeiner (Menschenbild) und spezifischer (Hypothesen) Art explizieren möchte und so dem wissenschaftlichen Diskurs zugänglich macht, oder ob man sich durch die Leugnung der Theoriegetränktheit von Daten immunisiert.

zunächst an der Entsprechung der operationalen Definition zum ursprünglichen Begriff, dann an dem theoretischen Zusammenhang bzw. der Interpretation der Ergebnisse und nicht an oberflächlichen Korrelationsmaßen von inhaltsleeren Daten³³⁰.

Wenn Rogers' Theorie ist, Empathie als umfassender Prozess führt zu Therapieerfolg, dann sollte ein geeigneter Indikator gewählt werden, der den theoretischen Empathiebegriff ausreichend repräsentiert und dadurch diesen Zusammenhang nachweisen oder verwerfen kann. Wird ein Indikator gewählt, der diesen Zusammenhang nicht nachweist, dann muss vor der Theoriekritik erst einmal die Konstruktvalidität der Operationalisierung hinterfragt werden³³¹. Das geht im Falle der Empathieforschung sogar soweit, dass ich die These vertrete, sämtliche naturwissenschaftlich ausgerichtete Messmethoden und damit auch die Vorstellung eines objektiv beobachtbaren Indikators sind schon in ihrem Ansatz zur Erforschung der zwischenmenschlichen Beziehung grundsätzlich ungeeignet. Auf gar keinen Fall kann man vor diesem Hintergrund naiv auf die Falsifikationslogik Poppers zurückgreifen und meinen, man könne die Hypothese Rogers' mit einer bestimmten Datenausprägung falsifizieren.

Bevor Rogers' Hauptthese verworfen werden, kann sollte bei einem theoriegeleiteten Forschen seine Theorie und der Status seiner Terminologie erst einmal begriffen werden. Wie bereits gezeigt wurde, ist dem aufgrund seiner eigenen theoretischen Widersprüchlichkeiten nicht leicht gerecht zu werden. So kam diese Arbeit ebenfalls zu dem Ergebnis, dass die drei Beziehungsvariablen zumindest im theoretischen Status Rogers' nicht hinreichend sind. Allerdings sehe ich den Ausweg in deren Verständnis und Vertiefung durch das dialogische Prinzip, anstelle einer durch naturwissenschaftliche Kriterien verflachten Interpretation und der Hinzunahme von theorieinkonsistenten Behandlungstechniken.

Rogers (1957, S. 103) erkennt den eigentlichen Wert seiner verhaltensnahen Formulierungen vor allem in der Ermöglichung der selbstkritischen Hinterfragung der therapeutischen

³³⁰ Der empirische Kontext d.h. die Korrelation mit anderen Indikatoren ist nur bedingt aufschlussreich, weil hier immer noch keine Verbindung zur Theorieebene besteht, wenn nicht mindestens ein Kriterium inhaltlich validiert ist (siehe oben). So besagt eine hohe Korrelation von VEE und Selbstexploration zunächst nichts, ohne dass man die inhaltliche Bedeutung von einem der beiden Kriterien kennt.

³³¹ Selbstverständlich gilt diese kritische Haltung auch gegenüber der scheinbaren Bestätigung der Theorie. Auch hier muss man sich fragen, ob die Erfassung dem Gegenstand adäquat ist, oder die Theorie zu Unrecht beibehalten wird. Da man allerdings immer von einer Theorie ausgehen muss und in dieser Arbeit Rogers' Theoriegenese per se schon ein gewisser Wirklichkeitsanspruch zugestanden wird, ist unter Berücksichtigung der Theoriespezifität und der Erfassungsschwierigkeit eine Vorordnung der Theorie durchaus gerechtfertigt.

Verhaltensweisen: „Thus one value of such a theoretical formulations as we have offered is that it may assist therapists to think more critically about those elements of their experience, attitudes, and behaviors which are essential to psychotherapy“ (Rogers, 1957, S. 103). Er unterliegt dabei jedoch dem naturwissenschaftlichen Dogma, alle Objektivität könne nur durch empirische Methoden gesichert werden.

Deshalb wird bei ihm eigenartigerweise die bedeutsame Erkenntnis der Notwendigkeit einer Selbstbesinnung in der therapeutischen Beziehung verknüpft mit den naturwissenschaftlichen Methoden. Die naturwissenschaftlichen Methoden können jedoch diese selbstkritische Haltung nicht einlösen, denn sie kann nur reflexiv ausgeübt werden, und das kann die Naturwissenschaft von ihrem Ansatz her grundsätzlich nicht leisten. Die Selbstbesinnung muss der Therapeut letztlich selbst ausüben, Beobachtungen eines Außenstehenden können dabei –wie z.B. in der Supervision– wichtige Hinweise geben, aber mehr auch nicht. Die Willenskraft zur Selbstbesinnung und Erkenntnis des Verborgenen kann durch keine andere Person oder Technik abgenommen werden.

5 Schluss

„Die Zukunft hängt nicht von den Naturwissenschaften ab. Sie hängt von uns ab, die wir versuchen, die Interaktion zwischen Menschen zu verstehen und mit ihnen umzugehen – die wir versuchen, hilfreiche Beziehungen herzustellen“

Rogers, 1989b, S. 70

Es wurde ausführlich dargestellt, dass die aus der zwischenmenschlichen Erfahrung geschöpften Elemente in Rogers` Theorie ihre eigentliche Entfaltung und Bestimmung in Bubers Philosophie finden. Im Rahmen dieser Argumentation wurde ebenfalls versucht zu zeigen, dass die Auffassung vom Verstehensprozess nur im Zusammenhang der gesamten Beziehungstheorie und des Menschenbildes begriffen werden kann, da Verstehen selbst das zentrale und umfassende zwischenmenschliche Geschehen gestaltet.

Obwohl Rogers` Begriff der Empathie sich zunehmend mehr der dialogischen Sphäre annäherte, entstammt er dennoch dem Reduzierungsversuch des zwischenmenschlichen Geschehens auf die Es-Welt der Naturwissenschaften. Mit Bubers dialogischer Erweiterung durch die menscheigentümliche Ich-Du Beziehung wurde dann deutlich, dass der Verstehensprozess (Umfassung, Innwerden, Realphantasie, Vergegenwärtigung) seine Bedeutung aber erst in der Sphäre des Zwischenmenschlichen erhält, und damit nicht durch die Reduzierung auf die Es-Welt begriffen werden kann.

Diese anthropologische Erkenntnis wurde durch den Rekurs auf die psychotherapeutische Forschung zum Empathiebegriff erhärtet. Vor dem Hintergrund der Theorie Rogers` und der Philosophie Bubers zeigte sich, dass die operationalen Definitionen zur empirischen Beobachtung extrem partiell sind und zu einer inhaltlichen Degeneration des ursprünglichen Begriffs führen. Dass diese empirischen Definitionsversuche äußerst bruchstückhaft und oberflächlich sind, bestätigte sich außerdem durch die nicht vorhandenen Korrelationen der verschiedenen Empathie-Operationalisierungen untereinander. In Anbetracht dieser nicht vorhandenen Korrelationen äußert Grummon die Vermutung, die verschiedenen Empathie- maße streifen lediglich ein umfassendes, dahinter liegendes Merkmal.

M.E. handelt es sich bei diesem globalen Merkmal um die therapeutische Beziehung selbst und diese wird so lange lediglich „gestriffen“, wie die Psychotherapieforschung unter dem Dogma steht, alles aus äußerlich beobachtbaren Daten zu erschließen. Durch Bubers phänomenologischer Aufdeckung der zwiegespaltenen Weltgegebenheit wurde evident, dass das wesentliche der Beziehung in ihrer menscheigentümlichen Seinsweise der Gegenwärtigkeit nicht im raum-zeitlichen Kontinuum messbar und kategorisierbar ist. Die Beziehung wird zwar begleitet von einzelnen Erfahrungen und deshalb kann es auch Entsprechungen geben, aber deren Bedeutung und Zusammenhang muss den Daten aus der Dritten-Person-Perspektive verschlossen bleiben.

Die Psychotherapieforschung kann folglich den für die Therapie wichtigsten zwischenmenschlichen Prozess, das Verstehen des Patienten durch den Therapeuten mit ihren Methoden nicht erfassen. Das liegt aber nicht daran, dass die Erfassungsinstrumente noch nicht fein genug oder die zugrunde liegenden Konstrukte noch nicht prozesshaft, komplex und wechselseitig genug gedacht sind, sondern an dem, diesem Gegenstand grundsätzlich ungeeigneten naturwissenschaftlichen Ansatz³³². Die Beziehung entspringt der Haltung Ich-Du und ihre Wirklichkeit ist nur innerhalb der Beziehung zugänglich, sie verschließt sich aber dem Grundwort der Trennung Ich-Es, unter dem die Naturwissenschaft steht. Ganz grundsätzlich ist die Haltung, die der naturwissenschaftlich orientierte Forscher dem Phänomen des Verstehens und der Beziehung gegenüber einnimmt inadäquat noch bevor er irgendeine Beobachtung macht, eine Methode anwendet oder statistische Schlüsse zieht.

Durch Bubers eindeutige Differenzierung zwischen der Es-Welt als Objekt der Wissenschaft und der Du-Welt als Beziehungsgeschehen jenseits der Es-Welt wird die Wissenschaftskritik radikal³³³. Während die meisten Autoren, die sich der Schwierigkeiten der naturwissenschaftlichen Erfassung menschlichen Erlebens bewusst sind, diese durch

³³² Auch nach Schmid (1996, S. 388 ff.) stellte sich heraus, dass zwischenmenschliche Phänomene nicht mit den herkömmlichen Methoden der wissenschaftlichen Psychotherapieforschung untersucht werden können. „Die empirisch-statischen Untersuchungen mit ihrer forschungsmethodologischen Einseitigkeit, den kausalen Betrachtungsweisen stießen darüber hinaus vielmehr ganz grundlegend an ihre Grenzen“.

³³³ Viele Autoren machen zwar zahlreiche Anleihen bei der Philosophie Bubers, wollen aber den zu Ende gedachten Konsequenzen für eine Wissenschaft des Zwischenmenschlichen nicht folgen. So versucht selbst Pfeiffer (1995, S. 29), der die Seinsweise der Gegenwärtigkeit und Begegnung betont, Bubers Begriff des „Zwischenreichs“ mit dem wissenschaftlichen Interaktionskonstrukt zu begreifen. Ganz offensichtlich abwegig ist dann m.E. der Folgeschluss: „Dieses «Zwischenreich des Dialogs» können wir mit Hilfe von Tonband und Video objektivierend erfassen und durchforschen“.

Modifikationen der bestehenden naturwissenschaftlichen Methoden zu lösen versuchen³³⁴, wandte sich Rogers von der naturwissenschaftlich orientierten Forschung zunehmend ab und verfolgte stärker einen phänomenologischen Ansatz innerhalb der klinischen Arbeit³³⁵.

5.1 Rogers` „szientistisches Selbstmissverständnis“

„Im Rückblick erkenne ich den Ursprung des Konflikts. Er resultierte aus dem logischen Positivismus, in dem ich erzogen wurde und den ich tief respektierte, und dem subjektiv orientierten, existenziellen Denken, das in mir Wurzel fasste, da es meiner therapeutischen Erfahrung zu entsprechen schien“

Rogers, 1989h, S. 197

„Ich bin eigentlich kein Wissenschaftler. Die meisten meiner Forschungsarbeiten waren lediglich dazu da, um zu beweisen, was ich schon für wahr hielt. [...] Ich habe nie etwas von der Forschung gelernt“

Rogers zit. nach Schmid, 1996, S. 389

³³⁴ Auf dem Gebiet der Gesprächspsychotherapie wären hier etwa Franke (vgl. Schmid, 1996, S. 389) oder Tausch zu nennen. Spezifisch mit der Schwierigkeit der Forschung zur Empathie haben sich z.B. Kwiatkowski (1980) und Sachse (1992) beschäftigt. Sachse (1992, S. 419 f.) vertritt hierbei die Ansicht, dass die Mängel grundsätzlich durch Modifizierung der naturwissenschaftlich-empirischen Methoden gelöst werden können. Von dieser „Eliminationskritik“ distanziert sich Kwiatkowski (1980, S. 83), indem sie „die naturwissenschaftliche Art des Zugangs zum Forschungsgegenstand“ für prinzipiell ungeeignet hält, das Phänomen der Empathie in seiner Subjektivität, subtiler Wechselseitigkeit, Prozesshaftigkeit und Qualität zu erfassen. Kwiatkowski demonstriert am Beispiel von VEE und Empathie den konstitutiven Zusammenhang zwischen Methode und Gegenstand, woraus die Forderung nach einer dem Gegenstand angemesseneren Methodik erwächst. Weil Sie die Wissenschaftlichkeit nicht auf die Naturwissenschaftlichkeit reduziert haben möchte fordert sie einen Paradigmawechsel zu einer „phänomenologisch orientierten sozialwissenschaftlichen Konzeption“, die der Theorie Rogers` und dem Gegenstand der zwischenmenschlichen Prozesse entspricht.

³³⁵ Zitat: „Rogers, der nach dem Verlassen der Universität zu der Ansicht kam, dass die traditionelle empirische Forschung mit ihren vielen externalen Erfordernissen Forschung und Kreativität eher lähme, war zunehmend der Meinung, dass der Gewinn von orthodoxen wissenschaftlichen Erkenntnissen gering sei im Vergleich zu jenen durch klinische Arbeit [...]. Und so findet er, dass eine naturalistische Art der Untersuchung –mit dem stärker phänomenologischen Ansatz, der Einblick in die Erfahrung der Teilnehmer gibt– der fruchtbarste Weg zu mehr Wissen über diese subtilen und unbekanntenen Bereiche sein kann“ (Schmid, 1996, S. 389).

Es wurde im Rahmen Rogers' Theorie gezeigt, dass deren impliziten Widersprüche in erster Linie der gegensätzlichen Orientierung zwischen seiner praktischen Erfahrung und seinen aus der Naturwissenschaft dogmatisch übernommenen Ansichten entstammen. Besonders in den ersten Jahrzehnten seiner theoretischen Veröffentlichungen fällt auf, wie unvermittelt die therapeutischen Erfahrungselemente mit ihrem kritischen und subjektiven Zugang neben dem positivistischen Wissenschaftsanspruch stehen.

In einer Abhandlung (vgl. Rogers, 1959), die Rogers selbst für die am wissenschaftlich meist ausgearbeitete Version seiner vielfachen Theoriebeschreibungen hielt, kommt dies deutlich zum Ausdruck. Hier kann man einerseits Aussagen finden, die betonen, dass Rogers sein Wissen aus dem Aufspüren der inneren Ordnung innerhalb der zwischenmenschlichen Beziehungen gewann³³⁶, und dass er spürte, dass die theoretischen Konstrukte der Naturwissenschaft nicht geeignet sind, die zwischenmenschlichen Phänomene zu beschreiben³³⁷. Andererseits steht gerade diese Arbeit für den Versuch, seine aus der Erfahrung gewonnenen Begriffe wie wissenschaftliche Konstrukte zu handhaben, die ihren Wissenschaftsanspruch erst mit der Operationalisierung im Dienste der empirischen Überprüfbarkeit erhalten³³⁸. Selbst als Rogers zwei Jahre später die Unterschiede seiner praktischen Forschung zur naturwissenschaftlichen Tätigkeit weiter reflektiert hat und bekennen muss, dass sich die komplexen zwischenmenschlichen Phänomene kaum empirisch erfassen lassen, ruft er schon fast trotzig aus: „Nichtsdestoweniger, alles was existiert, lässt sich messen“ (Rogers, 1989h, S. 204).

Rogers war zunächst der Überzeugung, dass die Schwierigkeiten bei der Messbarkeit zwischenmenschlicher Phänomene lediglich daran liegen, dass noch nicht die richtigen

³³⁶ Zitat: „I was becoming more competent as a therapist, and beginning to sense a discoverable orderliness in this experience, an orderliness which was inherent in the experience“ (Rogers, 1959, S. 187).

³³⁷ Zitat: „The terms also seem to me to smack too much of the laboratory, where one undertakes an experiment de novo, with everything under control, rather than of a science which is endeavoring to wrest from the phenomena of experience the inherent order which they contain [...]. But the terms seem to me better adapted to such autopsies than to the living physiology of scientific work in a new field“ (Rogers, 1959, S. 189 f.).

³³⁸ Zitat: „This study illustrates the way in which several of the theoretical constructs have been given a partial operational definition. It also shows how propositions taken or deduced from the theory may be empirically tested“ (Rogers, 1959, S. 233). Zitat: „The constructs of the theory have, for most part, been kept to those which can be given operational definition. This has seemed to meet a very pressing need for psychologists and others who have been handicapped by theoretical constructs which cannot be defined operationally“ (Rogers, 1959, S. 246).

Messinstrumente entwickelt worden sind³³⁹. Diesen Umstand führt Rogers darauf zurück, dass die Psychologie noch in ihren Kinderschuhen stecke³⁴⁰, sei sie aber erst einmal so ausgearbeitet wie die heutige Physik, dann wird es auch auf diesem Gebiet möglich sein, mit der gleichen mathematischen Exaktheit Erklärungen und Prognosen zu geben:

„In a fully developed theory it would be possible to specify, with mathematical accuracy, the functional relationships between the several variables. It is a measure of the immaturity of personality theory that only the most general description can be given of these functional relationships. We are not yet in a position to write any equations” (Rogers, 1959, S. 231).

Zu diesem Zeitpunkt hat Rogers scheinbar³⁴¹ fest daran geglaubt, dass die Probleme bei der Erfassung zwischenmenschlicher Prozesse durch die naturwissenschaftlichen Methoden nicht an einem grundsätzlich falschen Ansatz bzw. Zugang auf das Phänomen liegen können. Die Messbarkeit selbst wurde nicht in Zweifel gezogen.

Das widersinnige Festhalten an den naturwissenschaftlichen Kriterien in einem inadäquaten Gegenstandsgebiet und der Glaube die dadurch hervorgebrachten Schwierigkeiten durch zukünftige naturwissenschaftliche Erkenntnisse lösen zu können, sind Ausdruck von Rogers' Szientismus. Die Tatsache dass seine eigene praktische Tätigkeit und Forschung einem ganz anderen Paradigma entspringt, zu dem er durch das Interesse an den zwischenmenschlichen Beziehungen von dem Gegenstand selbst geführt wurde, erkennt Rogers nicht in ganzer Konsequenz. Rogers' szientistisches Selbstmissverständnis beruht in seiner mangelnden Emanzipation von den herkömmlichen Wissenschaftsmethoden, indem er sich nie dem Dogma zu entziehen vermochte, dass die Gültigkeit seines Erfahrungswissens einzig und allein durch die naturwissenschaftlichen Methoden gesichert werden kann.

Rogers hat zwar die Unvereinbarkeit zwischen den wissenschaftlichen Kriterien des Positivismus, bzw. kritischen Rationalismus und seiner eigenen klinischen Forschung immer

³³⁹ Zitat: „The major obstacle to progress has been the lack of sufficient inventiveness to develop tools of measurement adequate for the tasks set by the theory“ (Rogers, 1959, S. 247).

³⁴⁰ Zitat: „By present-day standards in the physical sciences, this is an example of a primitive stage of investigation and theory construction“ (Rogers, 1959, S. 190).

³⁴¹ Dass Rogers tatsächlich auch damals schon grundsätzlichere Zweifel an der empirischen Wissenschaftsmethodik hegte, kann man in kleinen Nebensätzen entdecken: „...that the machinery of science [...] is the best way of avoiding self-deception. *But I cannot escape the fact that this is the way it appears to me*“ (Rogers, 1959, S. 193 f.). Zitat: „There is a rather widespread feeling in our group that the logical positivism in which we were professionally reared is not necessarily the final philosophical word in an area in which the phenomenon of subjectivity plays such a vital and central part“ (Rogers, 1959, S. 251).

geahnt³⁴², ist aber vor der letzten Konsequenz zurückgeschreckt³⁴³ und hat stattdessen einen halbherzigen Versöhnungsversuch vorgeschlagen. In seinem Aufsatz von 1961: „Menschen oder die Wissenschaft“ versucht er die erkannten Widersprüche seines „Doppellebens in Subjektivität und Objektivität“ (Rogers, 1989h, S. 197) bzw. zwischen seiner Tätigkeit als Therapeut und seiner Tätigkeit als Wissenschaftler auf folgende Weise zu vereinen:

Jeder Wissenschaftler müsse zugestehen, dass sein Interesse, seine Tätigkeit und seine Ideen als Ausgang jeglichen Forschens der persönlichen und subjektiven Erfahrung entstammen. Ebenso gründe die Auswahl der Methoden, die abschließende Interpretation der Daten und die Verwendung der wissenschaftlichen Erkenntnisse in einem subjektiven Prozess. Selbst die objektiven Methoden der Wissenschaft erhalten ihre Funktion der intersubjektiven Überprüfbarkeit und die Bedeutung ihrer Ergebnisse lediglich durch den Glauben einer Gemeinschaft daran³⁴⁴. Die Naturwissenschaften verkennen oder leugnen nun diesen subjektiven Ursprung und können ihn deshalb nicht zu ihrem Gegenstand machen. Rogers' integratives Wissenschaftsmodell hingegen erkennt diese Subjektivität an, will sie erforschen und fördern. Die objektiven Methoden der Wissenschaft sollen in seinem Verständnis die Kreativität der Forscher nicht lähmen, sondern dienen vor allem dazu, die subjektiven Hypothesen an der Realität zu überprüfen und so den Forscher vor Selbsttäuschung zu schützen³⁴⁵: „Ich entdecke, dass ich viele Sackgassen und falsche Schlussfolgerungen vermeide, weil ich meine Hypothesen in operationale Begriffe formuliere“ (Rogers, 1989h, S. 216).

³⁴² Zitat: „Je mehr ich mich der aufregenden, lohnenden Erfahrung der Psychotherapie widmete, und je mehr ich wissenschaftlich daran arbeitete, etwas von der Wahrheit über die Therapie zu entdecken, desto deutlicher wurde mir die Kluft zwischen diesen beiden Rollen“ (Rogers, 1989h, S. 198).

³⁴³ Zitat: „Wir haben alle Angst davor, als Wissenschaftler nicht ernst genommen zu werden“ (Rogers, 1976, S. 25).

Zitat: „Die Angst des rechten Sohns moderner Zivilisation, von den Tatsachen abzugehen, die doch bei der Wahrnehmung schon durch die herrschenden Usancen in Wissenschaft, Geschäft und Politik klischeemäßig zugerichtet sind, ist unmittelbar dieselbe wie die Angst vor der gesellschaftlichen Abweichung“ (Adorno, 1997, S. 4).

³⁴⁴ Zitat: „Der australische Ureinwohner wird sich von wissenschaftlichen Ergebnissen hinsichtlich bakterieller Ansteckung absolut unbeeindruckt zeigen. Er weiß, dass Krankheit wirklich und wahrhaftig von bösen Geistern verursacht wird“ (Rogers, 1989h, S. 218).

³⁴⁵ Zitat: „Wissenschaftliche Methodologie ist so betrachtet genau das, was sie wirklich ist: eine Art und Weise, um mich davon abzuhalten, mich hinsichtlich meiner kreativ geformten, subjektiven Mutmaßungen zu betrügen, die sich aus der Beziehung zwischen mir und meinem Material ergeben haben. In diesem Zusammenhang, und vielleicht nur in diesem Zusammenhang, hat das riesige Gebäude aus Operationalismus, logischem Positivismus, Wissenschaftstheorie, quantitativen Tests und so weiter, seinen Platz“ (Rogers, 1989h, S. 216).

Ich halte diese Integrationsfigur für wenig durchdacht. Dass die wissenschaftlichen Erkenntnisbemühungen immer die Tätigkeit eines Subjektes sind, und dass der Erkenntnisgewinn dem Subjekt dient, ist zunächst eine triviale Feststellung. Von größter Wichtigkeit halte ich jedoch Rogers` Bemerkung, die subjektive Erfahrung des Wissenschaftlers bzw. der Erkenntnisvorgang selbst werde in der Wissenschaft vernachlässigt (vgl. Rogers, 1989h, S. 215, insbesondere Fußnote). Rogers betont, dass es deshalb wichtig sei, die zwischenmenschliche bzw. therapeutische Beziehung nicht nur als Teilnehmer zu vollziehen, sondern im Interesse um Erkenntnis und Objektivität auch als Beobachter zu erforschen:

„Weil ich mitmenschliche Beziehungen für wertvoll und lohnend erachte, gehe ich eine so genannte therapeutische Beziehung ein [...], in der Bewusstheit nicht reflektiert ist und in der ich Teilnehmer, anstatt Beobachter bin. Da ich aber in Bezug auf die einzigartige Ordnung, die anscheinend im Universum und in der Beziehung existiert, neugierig bin, kann ich mich von der Erfahrung ablösen und sie als Beobachter betrachten, indem ich mich oder andere zu Objekten dieser Beobachtung mache [...]. Um zu vermeiden, dass ich mich als Beobachter betrüge, um mir ein genaueres Bild von der existierenden Ordnung zu machen, befolge ich alle wissenschaftlichen Grundregeln“ (Rogers, 1989h, S. 221).

Ich möchte die Notwendigkeit der kritischen Beobachtung und Hinterfragung der Beziehungserfahrung unterstreichen, habe jedoch erhebliche Einwände, den Beziehungsvorgang und den Beobachtungsvorgang auf diese Weise voneinander zu scheiden. Indem Rogers die Beobachtung nur als naturwissenschaftliche Beobachtung eines Objekts aus der Dritten-Person-Perspektive denkt, integriert er die Wissenschaft in die therapeutische Beziehung auch nur scheinbar. Kurz zuvor hat Rogers noch den paradigmatischen Unterschied beider Erkenntnisvorgänge herausgearbeitet und mit Buber kennen wir deren grundsätzliche Ausschließlichkeit durch die einander gegensätzlichen Haltungen des Subjekts. Dementsprechend kann man dem obigen Zitat entnehmen, entweder man sei Teilnehmer der Beziehung *oder* wissenschaftlicher und außenstehender Beobachter der Beziehung. Tatsächlich sind in der herkömmlichen Psychotherapieforschung Forscher und Psychotherapeut, dessen therapeutische Beziehung erforscht wird, in der herkömmlichen Forschungspraxis zwei verschiedene Personen.

Fraglich ist aber, ob der therapeutische Erkenntnisvorgang bzw. die Gültigkeit der Erkenntnis im zwischenmenschlichen Bereich durch naturwissenschaftliche Methoden überhaupt gesichert werden kann. Sind die naturwissenschaftlichen Methoden überhaupt

geeignet die subjektiven Erfahrungen zu validieren und den Forscher so vor Selbsttäuschung zu schützen? Man kann sich dieser Frage eigentlich nur durch den naiven Glauben entziehen, die Gültigkeit der naturwissenschaftlichen Methoden und Wissenschaftskriterien seien gegenstandsunabhängig. In dieser Arbeit wurde aber am Beispiel der Operationalisierungsversuche des Empatiebegriffs gezeigt, dass die Methodik den ursprünglichen Gegenstand sinnentleert hat. Die operationale Definition hatte mit der ursprünglichen Bedeutung der Empathie nicht nur wenig gemeinsam, sie verzerrt den Gegenstand sogar zu neuen Bedeutungen, die den ursprünglichen Sinn verdecken.

Wenn aber trotz des Bewusstseins um den konstitutiven Zusammenhang von Forschungsgegenstand und Forschungsmethode die Methoden im naturwissenschaftlichen Selbstverständnis vorgeordnet bleiben (vgl. Kwiatkowski, 1980, S. 54 ff.), dann ist nicht der Forschungsgegenstand das Maß wissenschaftlicher Forschung, sondern die Methoden und diese wiederum konstituieren den Inhalt³⁴⁶. Die Gründe für die Anwendung des naturwissenschaftlichen Paradigmas auf den Gegenstand der zwischenmenschlichen Beziehung sind dann nicht durch den Gegenstand selbst gegeben, und müssen folglich ideologischer Herkunft sein. Damit aber wird das wichtigste Kriterium des naturwissenschaftlichen Paradigmas, die Objektivität, verletzt³⁴⁷.

Dass dies auf Rogers zutrifft, bestätigt ein Zitat: „Es mag Überraschen, dass Hypothesen, die so subjektive Erfahrungen betreffen, wie Fragen einer objektiven Wissenschaft behandelt

³⁴⁶ Zitat: „Das in der empirischen Technik allgemein gebräuchliche Verfahren der operationellen oder instrumentellen Definition, das etwa eine Kategorie wie «Konservatismus» definiert durch bestimmte Zahlenwerte der Antworten auf Fragen innerhalb der Erhebung selbst, sanktioniert den Primat der Methode über die Sache, schließlich die Willkür der wissenschaftlichen Veranstaltung“ (Adorno, 1993, S. 86).

³⁴⁷ Objektivität ist m.E. ein berechtigter Anspruch, dem man aber nicht durch eine bestimmte Technik oder Methode, sondern nur durch die Selbstreflexion der Gründe für die wissenschaftliche Tätigkeit gewährleisten kann. Nicht ist eine Methode an sich objektiv, sondern die Objektivität bedeutet die Wahl einer dem Gegenstand angemessenen Methode. Die Objektivität liegt im rechten Verhältnis zwischen Forschungssubjekt und Forschungsobjekt. Dieses Verhältnis kann aber nur selbstreflexiv vom Forschungssubjekt durch die Bewusstheit seiner Gegenstandskonstituierung überprüft werden. So gesehen gründet die eigentliche Objektivität in der Selbstreflexion.

Die Naturwissenschaften können in diesem Sinne nur deshalb objektiv sein, weil ihre Methoden in Bezug auf physikalische Vorgänge einem adäquaten Verhältnis zwischen Forschungssubjekt und -objekt entspringen. Die Selbstreflexion und originäre Anschauung als Ursprung aller Objektivität haben dann die Begründer der Naturwissenschaft so wie Bacon oder Galilei geleistet. Bei nicht physikalischen Forschungsgegenständen jedoch ist m.E. ein anderes Verhältnis zwischen Forscher und Gegenstand gefordert, und damit sind auch andere Methoden objektiv. Es deutet sich an, dass bei geistig-seelischen Erlebnissen und Inhalten allerdings die Selbstbesinnung nicht nur die rechte Methode begründet, sondern selbst zur Methode wird. Hier muss der Forscher immer wieder aufs Neue das leisten, was auf anderen Forschungsgebieten nur die Vordenker leisten.

werden. *Doch die besten Gedankengänge der Psychologie [...] haben dazu geführt, dass die Objektivität der Psychologie als Wissenschaft in ihrer Methode, nicht in ihrem Inhalt liegt.* Die subjektivsten Gefühle, Bedenken, Spannungen, Befriedigungen oder Reaktionen können also wissenschaftlich behandelt werden, vorausgesetzt nur, dass man ihnen eine klar umrissene operationale Definition geben kann“ (Rogers, 1989h, S. 204 Fußnote, Hervorhebung M.R.).

Weil „die wissenschaftlichen Grundregeln“ bei Rogers nicht nach ihrer Gegenstandsadäquanz hinterfragt werden, wird der Gegenstand der Therapieerfahrung im anschließenden Schritt der wissenschaftlichen Überprüfung zur Verhinderung der Selbsttäuschung durch die entsprechenden Methoden auf eine andere Seinsebene gezerrt und so verfremdet. Durch diese willkürliche Gegenstandskonstitution kann die ursprünglich subjektive Erfahrung aber gar nicht überprüft werden, weil die Ergebnisse sie nur tangentiell streifen. Tatsächlich können die empirischen Daten die Beziehungserfahrung weder beweisen noch verwerfen, und die widersprüchlichen Ergebnisse in der Psychotherapieforschung scheinen so lediglich zu beweisen, dass es im zwischenmenschlichen Bereich mit der Reduzierung auf Verhaltensdaten nichts zu beweisen gibt³⁴⁸.

In seinen letzten Jahren ist Rogers' das szientistische Selbstmissverständnis³⁴⁹ zunehmend deutlicher zur Bewusstheit gedrungen. In einem Interview von *Psychology Today* 1976 findet er dazu deutliche Worte:

³⁴⁸ Man kann nur oberflächliche Verhaltenszusammenhänge nachweisen, deren subjektive Bedeutung man nicht kennt. So führt in den meisten Studien VEE zu gesteigerter Selbstexploration. Wie bereits vermutet, könnte es sich dabei lediglich um ein, durch die Rückmeldungen des Therapeuten konditioniertes Sprachverhalten handeln. Die Bedeutung dieses Verbalverhaltens kann niemals durch die empirische Beobachtung erforscht werden, denn dazu müsste man die in der Beziehung stehenden Personen selbst befragen. Die Gültigkeit von diesen Antworten geht dann allerdings auf andere Wissenschaftskriterien zurück als in den Naturwissenschaften.

³⁴⁹ Die Formulierung des „szientistischen Selbstmissverständnisses“ stammt von Habermas (1973a, S. 300 ff.), der diesen Begriff auf Freud anwendet. Freuds Selbstmissverständnis zeichnete sich ebenfalls dadurch aus, dass er praktisch einen ganz anderen Forschungsansatz hatte, als er wissenschaftstheoretisch anstrebte. Freud war nicht nur wie der junge Rogers davon überzeugt, dass zukünftige naturwissenschaftliche Erkenntnisse auf dem Gebiet der Psychologie ermöglichen werden, komplexe psychologische und zwischenmenschliche Prozesse mit physikalischer Genauigkeit zu erfassen, er hielt es sogar für möglich, „dass eines Tages die therapeutische Verwendung der Psychoanalyse durch die pharmakologische Anwendung der Biochemie ersetzt wird“ (Habermas, 1973a, S. 301). Indem Habermas die innere Logik (Selbstreflexion) von Freuds klinischer Forschung herausarbeitet, gelingt es ihm aufzuzeigen, dass diese nicht mit Freuds positivistischem Selbstverständnis vereinbar ist. Dieser Unterschied manifestiert sich in der Gegenüberstellung des technischen Grundinteresses der empirisch-analytischen Wissenschaften und dem emanzipatorischen Grundinteresse in der Hermeneutik.

„Je intensiver man versucht, die unbegreiflichen Dinge im Prozess einer Persönlichkeitsveränderung abzuschätzen, desto weniger kann man sich auf die herkömmlichen Messmethoden verlassen. Gleichzeitig werden aber auch die einzigen Methoden, die mir sinnvoll erscheinen, suspekt. Ich glaube, dass uns bei der Erfassung jenes Unbegreiflichen nur der Mensch helfen kann, der das Unbegreifliche erlebt hat [...]. Es war für die Psychologie ein erfolgloses Unternehmen, einen großen Sprung vorwärts machen zu wollen und zu einer Naturwissenschaft zu werden, wie die Physik [...]. Es kann sein, dass wir wieder von vorn anfangen müssen, mit natürlichen Beobachtungen [...]. Ich glaube [...], dass wir für das Verständnis von Menschen noch keine Methode entwickelt haben“ (Rogers, 1976, S. 25).

Im Jahre 1985 hebt er in dem Artikel „Zu einer menschlicheren Wissenschaft des Menschen“ ebenfalls die mangelnde Gegenstandsadäquanz der Methoden auf seinem Forschungsgebiet hervor: „Die gewählte Methode muss der gestellten Frage angemessen sein“ (Rogers, 1986, S. 73). Die behavioristische Sicht sei nur ein bestimmter Aspekt der Wissenschaft wobei „der auf dem logischen Positivismus basierende Operationalismus [...] nicht besonders geeignet oder angemessen ist, um den Menschen und seine Gegebenheiten zu erforschen“ (Rogers, 1986, S. 70). Als die angemessene Methode nennt Rogers nun die „phänomenologische Methode“ und wünscht, „dass dem phänomenologischen Denken in der Verhaltenswissenschaft freien Lauf gestattet würde, und dass so unser Bemühen unterstützt würde, den Menschen [...] von innen zu verstehen“ (Rogers, 1986, S. 76).

Dazu müsse aber in der Wissenschaft „die Angst vor kreativen, subjektiven Spekulationen beseitigt werden“ und anstelle einer dogmatischen und instrumentell eingesetzten Methodik der hingebungsvolle und persönliche Einsatz des Forschers rücken, der durch keine „noch so verfeinerte Methode im Labor oder in der Statistik“ ersetzt werden kann³⁵⁰. Wer aber genauer auf Rogers` Auffassung von phänomenologischer Forschung achtet, findet die

³⁵⁰ Hier tauchen einige Wissenschaftskriterien auf, die Adorno (1993, S. 131) im Rahmen des Positivismusstreit der deutschen Soziologie bereits nannte. Adorno wehrte sich gegen das Primat der Methode, das sich seinerseits mit seiner angeblichen Voraussetzungslosigkeit gegen jeden Angriff verwahrte. Jedes Denken, das von den vorgegebenen Methoden abweicht verstößt gegen das Werturteilsfreiheitspostulat wodurch „der Verzicht auf Phantasie oder der Mangel an Produktivität“ zum wissenschaftlichen Ethos erhoben wird. Deshalb wusste er auch um die Notwendigkeit des persönlichen Einsatzes des Forschers, der „Ehrlichkeit“ und „Kühnheit“ einer Erkenntnis die sich im Nachgehen der Sache selbst von den bestehenden Methoden abwendet.

Die wesentlichste Übereinstimmung in der Wissenschaftskritik zwischen Rogers und Adorno bzw. Habermas sehe ich in der Forderung, dass der subjektive Erkenntnisprozess bzw. die subjektiven Voraussetzungen keinen blinden Fleck im Forschungsprozess bilden dürfen, sondern selbst zum Gegenstand einer kritischen Erkenntnistheorie werden müssen (vgl. Habermas in Adorno, 1993, S. 235 ff.; Rogers, 1989h, S. 215).

großartigen Ankündigungen nicht eingelöst und könnte zweifeln an der „Kühnheit“ von Rogers' eigener Wissenschaftskonzeption. Immer noch traut sich Rogers nicht, seinen Forschungsgegenstand von der Naturwissenschaft wirklich abzugrenzen, und nimmt stattdessen den versöhnlichen Standpunkt ein, dass die konventionellen Methoden sich mit der Phänomenologie vertragen oder lediglich modifiziert werden müssten.

Das wird deutlich an den von ihm als vorbildlich angeführten phänomenologischen Studien (vgl. Rogers, 1986, S. 73 ff.). Die Phänomenologie wird hierbei reduziert auf die triviale Tatsache, dass jede wissenschaftliche Untersuchung über subjektive Erfahrungsinhalte mit einer phänomenologischen Beschreibung dieser Inhalte beginnen muss. Allgemein lässt sich sagen, dass in der psychologischen Forschung die phänomenologische Methode verkürzt wurde auf eine möglichst theoriefreie Deskription³⁵¹. Aspekte wie die Reflexion der Beziehung von Wahrnehmungsprozess und Wahrnehmungsinhalt, die kritische Selbstreflexion sowohl des Befragten als auch des Forschers, die Konstitution der Inhalte und der Wahrnehmungsweise durch die Befragungssituation und etwa die kommunikative Validierung der gewonnenen Interpretationen und Erkenntnisse mit der Versuchsperson werden hierbei nicht in Betracht gezogen. Stattdessen werden die phänomenologischen Inhalte in Kategorien eingeteilt und gehen als Daten in anschließende statistische Analysen ein.

M.E. gelingt diese Verbindung von subjektiver Erfahrung und naturwissenschaftlichen Methoden nur, indem man den eindeutigen und grundsätzlichen Unterschied der Haltung und der Absicht des Forschers in der Phänomenologie und in der Naturwissenschaft verwischt. Bevor man phänomenologische Inhalte als äußere Daten handhabt, sollte aber allgemein und an der spezifischen Sache das Verhältnis zwischen den beiden Forschungsvorgehen geklärt sein.

³⁵¹ Zitat: „Dabei wird die phänomenologische Methode verkürzt auf (a) das Ausgehen von erlebten, subjektiven Phänomenen und auf (b) die unvoreingenommene Beschreibung unter Ausschaltung allen Vorwissens. Es fehlen die darauf folgenden Stadien der phänomenologischen Analyse: die eidetische und transzendente Reduktion“ (Kwiatkowski, 1980, S. 144).

5.2 Ansätze einer neuen Wissenschaftskonzeption hervorgehend aus Rogers` praktischer Forschung

Ist die grundsätzliche Inadäquanz der naturwissenschaftlichen Methoden in Bezug auf die therapeutische Beziehung erkannt, dann stellt sich natürlich die Frage nach der angemessenen Methodik. Da in dieser Arbeit dem aus Rogers` Praxis erworbenen Wissen per se eine gewisse Gültigkeit eingeräumt werden soll, ist es nun daran, durch eine Reflexion Rogers` Forschungsvorgehen aufzuzeigen, durch welche Prinzipien genau die Theorie Rogers` diesen Anspruch auf Gültigkeit erheben darf. Tatsächlich bestand Rogers` Forschungstätigkeit weniger in der empirisch-statistischen Beweisführung³⁵² als vielmehr in der Reflexion seiner therapeutischen Beziehungserfahrungen³⁵³. Insofern Rogers von diesen Beziehungserfahrungen ausgeht, betreibt er eine ganz eigene Erfahrungswissenschaft. Das Forschen durch eine möglichst objektive Einfühlung in die Erfahrungsinhalte des Patienten darf sich ebenfalls „empirisch“ nennen, nur eben in der, dem Forschungsgegenstand „Mensch“ angemessenen Weise: „Der Primat der Empirie in Forschung und Theoriebildung führt nach personenzentriertem Verständnis konsequent zum Primat der Empathie“ (Rogers & Schmid, 1991, S. 149). Rogers` genuine Erkenntnismethode innerhalb der therapeutischen Situation ist also die Empathie:

„Knowledge which has any certainty, in the social sense, involves the use of empathic inference as a means of checking [...]. When the experience of empathic understanding is used as a source of knowledge, one checks one`s empathic inferences with the subject, thus verifying or disproving the inferences and hypotheses implicit in such empathy. It is this way of knowing which we have found so fruitful in therapy“ (Rogers, 1959, S. 212).

Die Erkenntnismethode der Empathie bildet nach Rogers den wesentlichen Unterschied zu den Naturwissenschaften. Während diese ihren Forschungsgegenstand von einem äußeren

³⁵² Zitat: „I do not feel competent to discuss, at a sophisticated level of statistical knowledge, the problems of measurement which have been met in our group. This is best left to others“ (Rogers, 1959, S. 247).

³⁵³ Zitat: „It is my opinion that the type of understanding which we call science can begin anywhere, at any level of sophistication. To observe acutely, to think carefully and creatively“ (Rogers, 1959, S. 189).

Zitat: „The persistent influence which might not be fully recognized, because it is largely implicit in the preceding paragraphs, is the continuing clinical experience with individuals [...]. From these hours, and from my relationships with these people, I have drawn most of whatever insight I possess into the meaning of therapy, the dynamics of interpersonal relationships, and the structure and functioning of personality“ (Rogers, 1959, S. 188).

Bezugsrahmen („external frame of reference“) aus beobachten und so zum Objekt machen, ermöglicht einzig die Empathie das Betreten und Erforschen des inneren Bezugsrahmens eines anderen Subjekts³⁵⁴. Daraus lässt sich schließen, wenn der Forschungsgegenstand ein Subjekt, seine Erfahrung oder die zwischenmenschliche Beziehung ist, dann ist einzig die Empathie die adäquate Erforschungsmethode, denn nur sie gewährleistet die Bewahrung der Subjektivität und zerstört damit nicht ihren Gegenstand, schon bevor sie sich den konkreten Inhalten zuwendet.

Nun ist die Empathie –wenn auch im gewissen Sinne ein hohes Ideal– in ihren Schattierungen ein alltäglicher und allgegenwärtig zwischenmenschlicher Prozess. Wie kann ein solches Alltagsgeschehen den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben, worin liegt deren Methodik, die eine Überprüfung und Verallgemeinerung des Wissens ermöglicht?

Zur Beantwortung dieser Frage müssen zuerst einmal die herkömmlichen Wissenschaftskriterien, welche einem dem Subjekt inadäquaten Paradigma entstammen beiseite gelassen werden. Damit soll aber nicht auf den Anspruch von Wissenschaftlichkeit überhaupt verzichtet werden, sondern im Gegenteil wird die Objektivität der Wissenschaft gerade dadurch gewährleistet, dass sie nicht durch dogmatische Vorbegriffe den Gegenstand konstituiert, sondern sich von der Sache selbst her leiten lässt. Das hat Rogers m.E. vorbildlich getan, und deshalb kann auch die Durchleuchtung seiner therapeutischen Forschungstätigkeit auf eine ihr innewohnende Heuristik führen, die ein dem Subjekt angemesseneres Forschungsparadigma bietet. In seinen Formulierungen bezüglich der Beziehungsqualität liegt m.E. bedeutsames zu einer Methodik des zwischenmenschlichen Verstehens versteckt.

Authentizität und Wertschätzung bedeuten primär eine zwischenmenschliche Eigenschaft und Tätigkeit, welche als Rahmenbedingungen Beziehung erst ermöglichen und die Beziehungsqualität bestimmen. Dies ist die ontologische Ebene, bei welcher der Zusammenhang mit dem Empathieprozess zunächst nicht offensichtlich ist. Durch die Aufdeckung des inneren Zusammenhangs der beiden Beziehungsqualitäten mit dem Empathieprozess wurde eine zweite, die methodische Bedeutungsebene sichtbar, in der sich zeigte, dass Authentizität

³⁵⁴ Zitat: „It can never be known to another except through empathic inference and then never be perfectly known“ (Rogers, 1959, S. 210).

und Wertschätzung als methodische³⁵⁵ Aspekte zum Verständnis des Anderen eingesetzt werden können und müssen (wenn die beiden Beziehungsaspekte in dieser Funktion angesprochen werden, bezeichne ich sie als „Kongruenz“ und „Akzeptanz“).

Der empathische Prozess als ein Verlassen der eigenen Voreingenommenheit und als ein rückhaltloses Annehmen der fremden Erfahrungsinhalte ist angewiesen auf den methodischen Aspekt der Kongruenz und der Akzeptanz. Die Akzeptanz bedeutet in diesem methodischen Sinne die Annahme der Erfahrungsinhalte, so wie sie sich dem Patienten von sich selbst her zeigen. Dazu ist ein gezieltes Beiseitelegen der persönlichen und therapeutischen Vorbeurteile nötig. Damit der Therapeut sich selbst aber dabei nicht verliert und die Umfassung im Buber'schen Sinne ausüben kann, ist die Kongruenz gefordert. Indem sich der Therapeut seiner eigenen Gefühlen und Gedanken bewusst ist, muss er die Vereinnahmung durch die Erlebnisse des Patienten nicht fürchten, bleibt als Gegenüber in der Beziehung präsent und kann zwischen den eigenen und fremden Anteilen in seinem Erleben differenzieren. Während Rogers' Aspekt der Akzeptanz für eine phänomenologische Betrachtung der fremden Erlebnisinhalte steht, wird dies durch die Kongruenz als kritische Hinterfragung der subjektiven Konstitution der eigenen Erlebnisinhalte unterstützt. Im Kapitel 2.1.2 zur Empathie in Rogers' Theorie wurden diese Zusammenhänge bereits ausführlicher dargestellt. An dieser Stelle sollte nochmals auf die methodologische Ebene im allgemeineren Sinne hingewiesen werden.

Diesbezüglich zeigt sich die Thematisierung der Kongruenz und der Akzeptanz als eine kritische Selbstreflexion des Verstehensprozess. Tatsächlich meine ich, dass der methodische und wissenschaftliche Status in Rogers' Empathieprozess in der Erkenntnis gründet, dass der therapeutische Verstehensprozess weder der fachwissenschaftlichen Kategorisierung noch einer naiven alltäglichen Voraussetzung des Verstehens überlassen werden darf, sondern in eine kritische Selbstüberprüfung münden sollte. Damit der Therapeut den Patienten möglichst objektiv verstehen kann, muss er während des zwischenmenschlichen Verstehensprozess

³⁵⁵ Die Einführung der Kongruenz und Akzeptanz als *Methode* könnte missverständlich sein, da dieser Begriff eine Verwandtschaft und gleichzeitig Gegenüberstellung zu den naturwissenschaftlichen *Methoden* nahe legt. Zunächst einmal soll betont werden, dass es sich bei dieser Verstehensmethode nicht einfach um eine andere Methode neben den naturwissenschaftlichen Methoden handeln kann, weil sie einem völlig anderen Paradigma mit anderen Wissenschaftskriterien entspringt. Die Verstehensmethode ist nicht nach Verhaltensregeln und Wissenserwerb wie ein naturwissenschaftliches Verfahren anwendbar, sondern stellt als selbstkritische Haltung Ansprüche an die Persönlichkeit des Forschers. Ich habe sie dennoch als Methode eingeführt, weil ich glaube, dass sie ähnlich wie im Mineralreich die naturwissenschaftlichen Methoden im Zwischenmenschlichen eine gewisse Genauigkeit und Objektivität gewährleisten kann (siehe hierzu Kapitel 2.1.2).

gleichzeitig quasi einen Schritt zurücktreten und aus dieser kritischen Distanz den Verstehensprozess selbst verstehen lernen. Indem der Therapeut den Verstehensprozess methodisch mit den Aspekten der Kongruenz und der Akzeptanz hinterfragt, fördert er den zwischenmenschlichen Verstehensprozess selbst.

Den Verstehensprozess zu erforschen bekommt dadurch einen völlig neuen Sinn, als er ihn im Rahmen der naturwissenschaftlichen Methodologik hatte. Es ist nicht nur unmöglich den Verstehensprozess aus der Außensicht zu beobachten und zu erklären, es ist sowohl zur wissenschaftlichen Erforschung als auch im zwischenmenschlichen bzw. therapeutischen Interesse des besseren Verständnisses notwendig, den Verstehensprozess aus sich selbst heraus zu ergründen. Die Perspektive des Therapeuten erweitert sich zwar durch dieses methodische Selbstreflexion auch zu einer gewissen (Selbst-)Distanzierung aber die zwischenmenschliche Haltung wird dabei grundsätzlich nicht verlassen. Das Verstehen kann nur an sich selbst untersucht werden und deshalb auch nur innerhalb der Beziehung. Der wissenschaftlichen Subjekt-Objekt-Trennung muss sich dagegen der Verstehensprozess verschließen. Der sich im empathischen Prozess befindliche Therapeut als Teilnehmer der Beziehung und der Erforscher als Beobachter des Beziehungsprozess sind zwangsläufig ein und dieselbe Person. Der „Forscher“ erhält so die teilnehmende Perspektive des Therapeuten und der „Therapeut“ übt die kritische Reflexion des Forschers, die bei der Identität beider Personen zur Selbstreflexion wird.

Die im unmittelbaren Zusammenhang mit der Empathie stehende methodische Bedeutungsebene von Kongruenz und Akzeptanz hat zur Notwendigkeit der kritischen Selbstreflexion des Therapeuten und seines Verstehensprozesses geführt. Aber auch die zweite Bedeutungsebene von Authentizität und Wertschätzung als ontologische Beziehungsqualität lässt sich als ein weiteres wissenschaftliches Wahrheitskriterium auslegen. Insbesondere in der therapeutischen Situation kann man nicht davon ausgehen, dass die Mitteilungen des Patienten wahrhaftig sind. Das versteht sich schon allein aus der Ätiologie und dem Störungsmodell, nach dem der Patient vor allem daran krankt, seine eigenen Bedürfnisse, Wünsche und Gedanken nicht zulassen zu können, bzw. diese nicht verstehen und in sein Leben integrieren kann.

Die klärungsorientierte Psychotherapie befindet sich hierbei vor einem grundsätzlichen hermeneutischen Problem, denn der Therapeut steht vor der Aufgabe den Patienten aus seiner Selbsttäuschung und gestörten Kommunikation herauszuführen. Dazu scheint es aber

notwendig, dass der Therapeut anfangs den Patienten besser verstehen lernt, als er es selber kann. Dies gilt zumindest für die Psychoanalyse, deren tiefenhermeneutischer Ansatz auf einer differenzierten Theorie über die ursächlichen Zusammenhänge zwischen Symptomatik, gestörter Selbstkommunikation und deren biographischer Ursache beruht (vgl. Habermas, 1973a, S. 262 ff.). Verstehen geht in diesem Sinne weit über das Einfühlen hinaus, denn es beinhaltet kausale Hypothesen und Interpretationen: „Das tiefenhermeneutische Verstehen übernimmt die Funktion der Erklärung“ (Habermas, 1973a, S. 331).

Das tiefenhermeneutische Problem ergibt sich aus der Schwierigkeit, ein Wahrheitskriterium für die Interpretationen zu finden, da diese nicht wie in der Naturwissenschaft einer direkten empirischen Überprüfung zugänglich sind. Nach Freud kann die psychoanalytische Deutung durch den Patienten weder falsifiziert noch verifiziert werden (vgl. Habermas, 1973a, S. 324 ff.). Habermas expliziert die Logik der Tiefenhermeneutik dahingehend, dass sie prinzipiell nicht wie in den Geistes- und Naturwissenschaften durch von außen herangebrachte Standards überprüft werden kann, sondern lediglich durch die kontextgebundene Erfahrung der Selbstreflexion. Da aber die durch die Psychoanalyse initiierte Selbstreflexion das Mittel ist, das gestörte Selbstverstehen und die Befreiung von den biographischen Ursachen zu fördern, kann man sie nicht bereits voraussetzen. So kann „nur der Fortgang der Analyse über Brauchbarkeit oder Unbrauchbarkeit einer Konstruktion entscheiden“ (Habermas, 1973a, S. 328).

Ich meine der kurze Hinweis auf die Wissenschaftslogik der Psychoanalyse kann uns in seiner Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit wichtige Hinweise zur Heuristik in Rogers' klinischer Forschung geben. Rogers hat sich deutlich verwahrt gegen jegliche Form der theoriegeleiteten Interpretation, für ihn hatte Verstehen nicht den Anspruch zu erklären, sondern primär als Ausdruck der Beziehung die Aufgabe, den Patienten in seiner Erlebniswelt beizustehen. Rogers hatte kein Erklärungsschema für psychische Störungen, das erschließt sich schon allein aus der Tatsache, dass er die Diagnostik ablehnte. Er versuchte möglichst stringent zu vermeiden wissenschaftliche Konstruktionen an die phänomenologische Erfahrung heranzutragen. Interpretation war für ihn Deutung lediglich in dem Sinne, dass der Therapeut versucht, vorsichtig auf Erfahrungsinhalte des Patienten hin zu *deuten*, die an der Grenze zum Gewahrsam liegen und so seine Bewusstheit zu vergrößern imstande sind.

Weil bei Rogers' Deutungsvorgang möglichst keine ideologischen und subjektiven Begriffe angewandt werden sollen, ist bei ihm –wesentlich konsequenter als in der

Tiefenhermeneutik– die kommunikative Validierung der „grenzwertigen“ Erfahrungen mit dem Patienten *das* Wahrheitskriterium schlechthin. Die Deutung kann letztlich nur im Gespräch mit dem Patienten bestätigt oder verworfen werden, wobei der Patient die letztentscheidende Instanz ist. Das gilt insbesondere für den therapeutischen Bereich, in dem es nicht um das bessere Argument bezüglich einer Sache handelt, sondern um die subjektiven Erlebnisinhalte des Patienten. Diese können als Gesprächsgegenstand kategorisch nicht angezweifelt werden, da sie allein der Selbstreflexion des Patienten zugänglich sind und sich weder durch rationale Argumente noch durch empirische Überprüfung erschließen lassen. Selbst oder vielmehr gerade das unlogische und unrealistische Erleben des Patienten ist aus therapeutischer Sicht, im Gegensatz zum wissenschaftlichen Diskurs, hoch relevant.

Rogers wusste selbstverständlich aus seiner Praxis, dass falsche Deutungen Suggestivkraft haben und auch richtige Deutungen oft nicht gleich angenommen werden können. Dem Entstehen falscher Deutungen wird –wie oben dargestellt– durch die methodische, kritische Distanz des Therapeuten zu dem eigenen Verstehensprozess entgegengewirkt. Bei der Frage, was die Suggestivkraft des Therapeuten mindert und die Annahme der verdrängten Bedürfnisse und Gedanken des Patienten fördert, gibt uns Rogers m.E. in einer tiefgründigen Weise Auskunft mit seinen drei Aspekten der Beziehungsqualität:

Rogers enthält sich bewusst Spekulationen über die typischen Ursachen bestimmter Symptome, er hat lediglich eine allgemeine Ätiologie aus der hervorgeht, dass jeder psychischen Störung eine Inkongruenz von Selbstbild und subjektiven Bedürfnissen zugrunde liegt und diese ihre Ursache in einem nicht verständnisvollen sozialen Umfeld hat. Die Ursache der Inkongruenz sind Beziehungserfahrungen, in denen der Patient nur Anerkennung erreichen konnte, wenn er sich so verhalten hat, wie das von ihm erwartet wurde und nicht wie er selbst gerne gewollt hätte. Diese Beziehungserfahrungen zeichneten sich aus durch einen Mangel an Authentizität, Wertschätzung und Verstehen, die gleichen Aspekte also, welche sich Rogers zur Aufgabe machte, in der helfenden Beziehung zu verwirklichen. Insofern wird in der geglückten therapeutischen Beziehung die Ursache der Inkongruenz selbst außer Kraft gesetzt und der Patient muss nicht fürchten, abgelehnt zu werden für seine eigenen Gedanken und Bedürfnisse.

Zudem mindert Rogers' Aufforderung, aus dem Therapeuten-Patienten Rollenverhältnis auszutreten und eine möglichst persönliche und gleichwertige Beziehung einzugehen, erheblich die Suggestivkraft der Interpretationen des Therapeuten. Hier tritt kein allwissender

Halbgott in weiß und als Vertreter einer bewiesenen Wissenschaftlichkeit (wortgewaltig und ausgerüstet mit allmächtigen Instrumentarien) auf, sondern eine Person als Gegenüber, die Verstehen möchte, was im Patienten vor sich geht und dazu subjektive Deutungen anbietet. Es macht einen erheblichen Unterschied, ob ein Therapeut seine Interpretationen in dem Selbstverständnis eines Erkenntnisinstrumentes darstellt (wie das verstärkt in der Psychoanalyse der Fall ist; vgl. Habermas, 1973a, S. 279 ff.), oder persönliche Eindrücke anbietet³⁵⁶. Dadurch, dass der Therapeut als Person mit subjektiven Ansichten im Raum der Kommunikation steht, dürfte es dem Patienten leichter fallen, zwischen seinen eigenen Inhalten und denen des Therapeuten zu differenzieren, und sich so vor weiteren Indoktrinationen zu schützen.

In der Psychoanalyse ist das explanatorische Verstehen mit seinen spekulativen Ursachenhypothesen und biographischen Rekonstruktionen notwendig, weil Freud von einer gegenwärtig kategorischen Selbstentfremdung des Patienten ausgeht, die sich erst durch die Aufdeckung und Reflexion der in der Vergangenheit liegenden Ursachen bessert. Dadurch wird aber die therapeutische Beziehung selbst vergangenheitsbestimmt³⁵⁷ und die existenzielle Kraft zur Befreiung von der Vergangenheitsbestimmung der gegenwärtigen Beziehung verkannt³⁵⁸.

Weil Rogers die Ursache der Inkongruenz mit der therapeutischen Beziehung zeitweilig außer Kraft setzt, und sich zum Wegbegleiter des Patienten bei der Erforschung von dessen eigenen Erfahrungsinhalten macht, reicht das *empfindende* Verstehen zunächst aus. Die Deutung des Therapeuten dient einer Vertiefung der Erfahrungsinhalte, die zunächst keinen Erklärungsanspruch besitzen. Die im Rahmen dieser Interpretation dem Patienten angebotenen Hypothesen haben lediglich einen deskriptiven Status. Für die Erfassung der Erlebnisinhalte des Patienten ist dieser selbst der beste und einzige Fachmann, da aber gleichzeitig gerade diese Fähigkeit der Selbstreflexion beim Patienten krankt (Verschränkung von Wahrhaftigkeit und Wahrheit, vgl. Habermas, 1973b, S. 259), erhält das dialog-

³⁵⁶ Das kann sich dann bis in die Formulierungen niederschlagen. So ist es ein erheblicher Unterschied, ob der Therapeut sagt: „Ich spüre bei Ihnen ...“ oder: „Auf mich machen Sie den Eindruck als...“.

³⁵⁷ Was sich durch die Dynamik von Übertragung und Gegenübertragung äußert. Habermas spricht hier in Analogie zur Kausalität der Natur von einer Determination durch die Lebensgeschichte („Kausalität des Schicksals“, Habermas, 1973a, S. 330).

³⁵⁸ Zitat: „Hier stehen Ich und Du einander frei gegenüber, in einer Wechselwirkung, die in keine Ursächlichkeit einbezogen und von keiner tangiert ist“ (Buber, 1997, S. 54).

konsens-theoretische Wahrheitskriterium in Rogers' Therapie eine solch herausragende Bedeutung³⁵⁹.

Habermas hat sich im Rahmen seiner Konsens-Wahrheitstheorie Gedanken gemacht, wodurch die Wahrhaftigkeit der Teilnehmer eines Gesprächs gesichert ist, und explizierte in diesem Zusammenhang das Ideal einer „Sprechsituation, in der Kommunikation nicht nur nicht durch äußere kontingente Einwirkungen, sondern auch nicht durch Zwänge behindert werden, die sich aus der Struktur der Kommunikation selbst ergeben“ (Habermas, 1973a, S. 255)³⁶⁰. M.E. hat Rogers mit seinen drei Beziehungsaspekten unter Betonung der Haltungsebene (in Abgrenzung zur Anwendung von Gesprächsregeln) ein weitaus umfassenderes Verständnis von den Bedingungen für die Wahrhaftigkeit der Gesprächsteilnehmer geschaffen.

Die Beziehungsqualität schafft nicht nur günstige Voraussetzungen für den Wahrheitsgehalt der Aussagen des Patienten, sondern sie hebt die Ursache für den berechtigten Zweifel an dieser Wahrhaftigkeit im Sinne von Rogers' Ätiologie und Bubers Ontologie auf. Nicht gemeint ist damit, dass, wenn bestimmte Regeln in der Gesprächsführung eingehalten werden, die Bedingungen für die dialogische Validierung geschaffen sind. Vielmehr ist mit der Beziehung eine Seinskategorie angesprochen, in der die tieferen Ursachen für die mangelnde Wahrhaftigkeit des Sprechers als auch die wirkliche Bedingung für Wahrheit gründen. In

³⁵⁹ Groeben (1986, S. 179) vertritt die Ansicht, dass das dialogische Wahrheitskriterium auf die Überprüfung *deskriptiver* Konstrukte beschränkt ist. Daraus folgt aber, dass die explikativen Konstrukte der Tiefenhermeneutik sich nicht kommunikativ validieren lassen.

³⁶⁰ Als Kriterien einer solchen idealen Sprechsituation nennt Groeben (1986, S. 179 f.) folgende Regeln:

- die Diskursteilnehmer müssen nicht nur subjektiv willens, sondern auch faktisch in der Lage sein, miteinander als gleichberechtigte Kommunikationspartner zu interagieren;
- die Partner müssen ernsthaft an einer argumentativ erzielten Verständigung interessiert sein;
- sie müssen die Verpflichtung eingehen, die Entscheidung des Gegenübers in jedem Fall zu respektieren und nicht durch persuasionsfremde Mittel zu beeinflussen;
- sie müssen bereit und fähig sein, sich mit den vom Gegenüber vorgebrachten Argumenten auseinanderzusetzen und sich gegebenenfalls durch sie überzeugen zu lassen;
- sie müssen sich verpflichten, gemäß ihrer Überzeugung zu handeln.

Trotz des erheblichen Unterschieds zwischen einem wissenschaftlichen Diskurs und einer therapeutischen Situation (einseitige Umfassung, gegensätzliche Rollenfunktion, höherer Zweifel an der Wahrhaftigkeit des Patienten, Gesprächsinhalt sind nicht möglichst sachliche Argumente, sondern Erleben und Verhalten des Patienten) lassen sich m.E. in der grundlegenden Haltung dieser Regeln deutliche Äquivalenzen zu Rogers' Beziehungsaspekten Authentizität, Wertschätzung und Empathie finden.

diesem existenziellen Charakter der idealen Sprechsituation liegt m.E. eine erhebliche Vertiefung der dialogischen Wahrheitskriterien nach Habermas.

Abschließend gilt es als positiven Ausblick eines auf Rogers Praxis beruhenden Forschungsparadigma folgende Wissenschaftskriterien festzuhalten: Im Zusammenhang mit Rogers' szientistischem Selbstmissverständnis wurde die Notwendigkeit dargelegt, dass Forscher und Therapeut eine Person sind. Diese Forderung entspringt der Erkenntnis, dass die zwischenmenschliche Beziehung nicht beobachtbar und messbar ist, sondern nur aus einer teilnehmenden Haltung heraus innerhalb der Beziehung erforscht werden kann. Der zweite zentrale Punkt knüpft an diesem Beziehungsstandpunkt an, indem er betont, dass zum Verständnis und Integration der Erlebnisinhalte des Patienten die aktive Gestaltung einer bestimmten Beziehungsqualität notwendig ist. Drittens wurde die Bedeutung der selbstkritischen Haltung bzw. der Selbstbesinnung in verschiedenen Facetten herausgearbeitet.

Für alle drei neuen Wissenschaftskriterien ist Rogers' Forschungstätigkeit vorbildlich gewesen. Ich halte diese Aspekte in ihrer Konsequenz für bisher unerkannt und absolut revolutionär in der heutigen Psychologie. Dass diese Brisanz nicht gesehen wird, liegt eben an deren mangelnder wissenschaftstheoretischer Reflexion und dem darin gründenden Eklektizismus. Ich sehe mich nicht in der Lage eine neue Wissenschaftskonzeption zu formulieren, aber mit der Herausarbeitung des inneren Widerspruchs in Rogers Theorie und der diesbezüglichen Anwendung von Bubers Anthropologie ist ein Anfang getan. Es ist hoffentlich deutlich geworden, dass die Seinsweise der zwischenmenschlichen Beziehung einer naturwissenschaftlich ausgerichteten Psychologie verschlossen bleiben muss. Die Aufdeckung dieser Seinsweise sollte dann auch den Eklektizismus –d.h. das unbedarfte Nebeneinanderstellen grundsätzlich verschiedener Methoden, Gegenstände und Theorien mit der Folge, dass die humanistischen Ideale nicht mehr in ihrem Zusammenhang verstanden werden und an Tiefe verlieren– schwer machen.

Es gilt nun diese Ansätze Rogers' weiter auszuarbeiten. Ich vermute, dass hierzu z.B. eine Vertiefung der phänomenologischen Methode durch das Studium von Husserl weiterführend wäre. Überhaupt scheint eine Rückbesinnung auf die Anfänge der Psychologie in mancher Hinsicht sehr fruchtbare Hinweise zu liefern. Die Introspektion als Erkenntnismethode und der Intentionalitätsbegriff sind zentrale Beispiele hierfür, die m.E. in einer gegenstandsadäquateren „verstehenden“ Psychologie wieder aufzugreifen wären. Die kritische Psychologie in den 70' er Jahren hatte interessante Kriterien für das Verhältnis zwischen Forschungssubjekt

und -objekt ausgearbeitet. In diesem Zusammenhang seien nur die emanzipatorische Relevanz und der Wandel vom Forschungsobjekt als Versuchsperson zum Forschungs*partner* erwähnt. Diese genannten Aspekte sind m.E. allesamt äußerst sinnvoll und harmonisch mit dem in dieser Arbeit aufgedeckten Forschungsansatz von Rogers zu verbinden.

5.3 Schelers phänomenologische Aufdeckung des Fremdverstehens

Bisher wurde versucht zu zeigen, dass in Rogers' praktischem Forschungsvorgehen eine Methodik versteckt liegt, die das Verstehen der konkreten Erlebnisinhalte des Patienten und gleichzeitig das Verstehen dieses Verstehensprozess fördert. Mit Buber wurde die Möglichkeit des Verstehens bzw. Rogers' empathische Forschung ontologisch fundiert. Weil die zwischenmenschliche Sphäre nicht von der naturwissenschaftlich ausgerichteten Psychotherapieforschung erfasst werden kann, muss zur Erforschung dieses Gegenstandes eine völlig andere Haltung mit ganz eigenen Wissenschaftskriterien eingenommen werden.

Rogers' Empathieverständnis zielte auf eine möglichst phänomenologische Erfassung des fremdseelischen Erlebnisinhaltes. Diese gewöhnliche, auf konkrete Inhalte gerichtete Phänomenologie setzt aber bereits voraus, dass das Einfühlen in fremdseelische Erlebnisse überhaupt möglich ist. Genau das muss aber vom naturwissenschaftlichen bzw. seinem erkenntnistheoretischen Standpunkt aus bezweifelt werden, solange der Verstehende vom zu Verstehenden in einer grundsätzlichen Trennung angesetzt wird. Vom Gegenüber können hier immer nur Sinnesreize gegeben sein und es scheint weder erklärbar noch überprüfbar, inwieweit beim Verstehensprozess die eigenen Erlebnisinhalten denen des Gegenübers entsprechen.

Bei Bubers ontologischer Fundierung hat sich gezeigt, dass diese vorausgesetzte Subjekt-Objekt-Trennung einer bestimmten Haltung (Urdistanzierung) entspringt, die in der menschlichen Entwicklung weder von Anfang an existierte, noch der Einzelne notwendig darin verharren muss. Eine Beziehungswelt, wie sie sich heute noch beim Naturmenschen und beim Kleinkind zeigen kann, ist das ursprünglichere Phänomen, und so erweist sich die neuzeitliche Kluft zwischen subjektiver Vorstellung und objektiver Sache nicht mehr als kategorisch unüberwindbar. Was sich mit Buber, der von einem existenziellen Standpunkt aus argumentierte, bereits andeutete, soll nun durch Scheler erkenntnistheoretisch untermauert werden.

In seiner Abhandlung „Vom fremden Ich“ (Scheler, 1999, S. 209 ff.) versucht Scheler den allgemeinen zwischenmenschlichen Verstehensprozess phänomenologisch aufzudecken und widerlegt dabei die auch heute noch gängigen Verstehenstheorien von der Einfühlung und des Analogieschlusses.

Die Möglichkeiten und Grenzen vom fremdseelischen Verstehen gründen in der „Frage der Wesens-, Daseins- und Erkenntnisgründe der Verknüpfung von Menschenseelen“ (Scheler, 1999, S. 209). Diese Frage ist „für die Erkenntnistheorie und Methodik aller empirischen Psychologie und Psychiatrie fundamental“ (Scheler, 1999, S. 210), da diese bereits die Erkennbarkeit fremder Erlebnisinhalte naiv voraussetzen. Scheler betont, dass erst durch die Aufdeckung der ontischen und erkenntnistheoretischen Beziehungen zwischen den Menschen die falschen Ansprüche und Grenzen der empirischen Psychologie erfolgreich abgewehrt werden können³⁶¹. Die vergegenständlichende Psychologie verkennt ihre wesensmäßigen Grenzen, denn das Psychische ist nicht vollständig „gegenstandsfähig“ und noch weniger beobachtbar, wiederholbar und kontrolliert manipulierbar.

Scheler differenziert das Psychische in die Sphäre der psychophysischen Vitalakte wie Instinkt und Trieb, die ebenso Tier und Pflanze betreffen, und personhafte Geistakte, die eine dem Menschen eigentümliche Sphäre mit ganz eigenen Gesetzmäßigkeiten ist. „Hier liegt ein ganzes Seinsgebiet, das vielmehr überhaupt empirischer Psychologie (sei sie experimentell oder nicht) *transintelligibel* ist, und dies auf Grund seines ontischen Wesens“ (Scheler, 1999, S. 219). Die naturwissenschaftlich ausgerichtete Psychologie kann mit ihren Methoden nur die vitalpsychische Sphäre berühren und insofern sie sich beschränkt auf alles, was experimentell bzw. durch äußere Beobachtung zugänglich ist, schließt sie a priori „das der menschlichen Natur Wesentliche (im Unterschied vom Tier), nämlich die Vernunft selbst“ (Scheler, 1999, S. 218) aus.

Die Person (nach Scheler die zeit- und raumfreie Ganzheit geistiger Akte) ist im Gegensatz zur vitalpsychischen Sphäre und zur Außenweltsphäre der Naturwissenschaften grundsätzlich nicht objektivierbar. Bewusstsein von ihr kann nur durch Mitvollzug im

³⁶¹ Zitat: „Die Grenze aller vergegenständlichenden Psychologie überhaupt (und der Experimentalpsychologie im besonderen) kann ja erst deutlich, und falsche Ansprüche dieser Wissenschaft können erst sinnvoll abgewehrt werden, wenn Natur und Schichtung seelischgeistigen Seins genau festgestellt ist, bis zu der «Beobachtung» überhaupt ferner die Grenze, bis zu der das pure Reaktionsexperiment (bei dem Beobachter der Versuchsleiter ist) und das durch «systematische Selbstbeobachtung» unterstützte Experiment (bei dem Beobachter die Versuchsperson ist), schließlich aber das der Veranschaulichung eines Gemeintem dienende (nichtinduktive) phänomenologische Experiment vorzudringen vermögen“ (Scheler, 1999, S. 210).

Denken, Fühlen und Wollen erreicht werden. Anstelle des gegenständlichen Wahrnehmens der Naturwissenschaften tritt das Verstehen als Seinsteilnahme, das entgegen der positivistischen Weltanschauung nicht auf der äußeren Wahrnehmung fundiert ist (siehe unten). Weil diese dem Gegenstand der Person entsprechende Methode des Verstehens keine Modifizierung oder Erweiterung naturwissenschaftlicher Methodik darstellt, sondern in Haltung und Seinsweise wesentlich verschieden ist, kann die experimentelle beobachtende Psychologie – egal in welchem Stadium und Erkenntnisreichtum – die verstehende Psychologie niemals ersetzen (vgl. Scheler, 1999, S. 220).

Der szientistische Irrtum der experimentellen Psychologie gründet darin, dass auch in der zwischenmenschlichen und persönlichen Sphäre die metaphysische Vorgabe der Subjekt-Objekt-Trennung absolut gesetzt wird. Dieses weltanschauliche Vorurteil unterminiert den Verstehensprozess ontologisch und verkennt dadurch dessen Erkenntnismöglichkeiten. Dabei wird von zwei Axiomen ausgegangen, die wiederum einer ganz bestimmten metaphysischen Weltanschauung entspringen³⁶²:

1. Es sei uns zunächst immer nur das eigene Ich gegeben
2. Vom anderen Menschen ist uns zunächst nur die Erscheinung seines Körpers gegeben (vgl. Scheler, 1999, S. 238).

Unter diesen Voraussetzungen wird es zu einem Rätsel, wie etwas von dem Erlebnisinhalten des Anderen in unser Bewusstsein gelangen kann. Die Analogieschlusslehre und die Einfühlungstheorie stellen Versuche dar, dieses weltanschaulich verursachte Erkenntnisproblem zu lösen. Die Analogieschlusslehre geht davon aus, dass dem Einzelnen an sich selbst der Zusammenhang zwischen seiner Ichtätigkeit (Denken, Fühlen, Wollen) und seiner Ausdrucksbewegung klar ist. Der Analogieschluss besteht nun darin, dass man bei Wahrnehmungen von fremden Ausdrucksbewegungen, die den eigenen Ausdrucksbewegungen ähnlich sind, auch auf eine ähnliche Ichtätigkeit schließt.

Die Kritik an der Analogieschlusslehre übernimmt Scheler von dem Psychologen Lipps (1907) mit drei vernichtenden Argumenten: Erstens kann man beobachten, dass sowohl Tiere

³⁶² So entspricht z.B. die Analogieschlusslehre der cartesianischen dualistischen Substanzlehre. Die Probleme der Erkennbarkeit von Fremdseelischem scheinen ihre Ursache eher in der herrschenden, den Methoden impliziten Metaphysik zu haben als in der alltäglich zwischenmenschlichen Beziehung, in der wir zwischenmenschliches Verstehen selbstverständlich voraussetzen und praktizieren. Eine Wissenschaft, die dieses Phänomen ernst nimmt und in der Sache folgt (d.h. die Methode bzw. der adäquate Erfassungsakt wird von der Sache selbst vorgegeben), muss auf diesem Weg zu einer neuen Weltanschauung gelangen.

als auch „Primitive“ und Säuglinge auf Ausdrucksverhalten adäquat reagieren, wobei hier kaum von dem kognitiven Prozess eines Analogieschlusses ausgegangen werden kann. Scheler folgert aus dieser Tatsache, „dass Ausdruck sogar das Allererste ist, was der Mensch an außer ihm befindlichen Dasein erfasst, und dass er irgendwelche sinnliche Erscheinungen zunächst nur soweit und insofern erfasst, als sich seelische Ausdruckseinheiten in ihnen darzustellen vermögen“ (Scheler, 1999, S. 233).

Der Analogieschluss macht überhaupt erst Sinn, wenn man davon ausgeht, dass der Andere zunächst nur als sinnlich erfassbarer Körper gegenüber steht und der Verstehende dessen Seelenleben in einer Art „Beseelung“ erst erschließend hineinverlegen muss. Tatsächlich aber scheint für das Kind und den „Primitiven“ zunächst seine ganze Welt beseelt und der Lernprozess führt andersrum zu einer Entseelung der Welt, unter deren Voraussetzung der Analogieschluss erst notwendig wird. Entsprechend Bubers Aussage „Im Anfang ist die Beziehung“ (Buber, 1997, S. 22) formuliert Scheler: „Primär ist alles überhaupt Gegebene Ausdruck“ (Scheler, 1999, S. 233). Wenn man Kindern nicht irrtümlicherweise die Weltbeziehung des heutigen erwachsenen Mitteleuropäers unterstellen möchte, dann muss man zumindest anerkennen, dass es wohl auch andere mögliche Wege zum Fremdverstehen als den Analogieschluss gibt.

Die nächsten beiden Argumente werden sogar belegen, dass der Analogieschluss nicht nur ein alternativer Weg zum Fremdverstehen, sondern vielmehr gar nicht möglich ist: Das Ausdrucksverhalten ist nämlich mir selbst auf eine ganz andere Weise gegeben als das Ausdrucksverhalten des Gegenübers. Die eigenen Ausdrucksbewegungen erlebe ich als Bewegungsintentionen und als innere Empfindungen, während das fremde Ausdrucksverhalten nach der Analogieschlußlehre nur optisch in der äußeren Wahrnehmung gegeben ist. Berücksichtigt man aber Tatsache dieser grundverschiedenen Gegebenheitsweise, dann lässt sich gar keine Analogie finden, aus der man Schlüsse ziehen kann³⁶³. Ein noch grundlegenderer Einwand ist, dass der Analogieschluss bereits voraussetzt, dass eine sinnliche Erscheinung als seelischer Ausdruck erkannt wurde. Bevor also der Analogieschluss einsetzt, muss die Beseeltheit dieser Erscheinung und die Beziehung von Erleben und Ausdrucksbewegung bereits erkannt sein (vgl. Scheler, 1999, S. 234). Genau das kann aber der Analogie-

³⁶³ Auch nicht finden lassen würde sich die Analogie bei Tieren, deren Ausdrucksbewegungen, sofern sie nicht den menschlichen Ausdrucksbewegungen gleichen, schlichtweg unverständlich bleiben müssten.

schluss nicht erklären, da er ja von dem Axiom ausgeht, zunächst sei ausschließlich der Körper des Anderen gegeben.

Das entscheidende Argument aber ist, dass der Analogieschluss kein wirklich anderes Ich in seiner Verschiedenheit zu mir entdecken kann. Der Analogieschluss versetzt ja quasi mein Ich in das fremde Ausdrucksverhalten, sodass „auch mein Ich hier noch einmal vorhanden sei – nicht aber ein fremdes und anderes Ich“ (Scheler, 1999, S. 234)³⁶⁴. Ich kann nur Erlebnisse in den Anderen hineinprojizieren, die bei mir real gegeben sind, und das setzt voraus, dass ich selbst etwas Ähnliches in der Vergangenheit erlebt habe oder dieses Erleben im gleichen Moment produzieren kann. Tatsächlich aber muss ich im Verstehensakt den Inhalt gar nicht mit der gleichen Betroffenheit wie der Betroffene selbst erleben³⁶⁵, das entspräche einer Identifikation und diese ist geradezu hinderlich zum Verstehen (siehe unten).

Lipps wollte das Dilemma der Analogieschlusslehre mit seiner Einfühlungstheorie lösen. Diese geht davon aus, dass sich das eigene Ich bei der Begegnung mit einem anderen Menschen in dessen Körper instinktiv sinnlich einfühlt. Scheler entgegnet dieser Theorie im Wesentlichen mit der gleichen Argumentation, die auch schon Lipps selbst gegenüber dem Analogieschluss anwandte. Scheler erkennt, dass die Einfühlungstheorie bereits voraussetzt, was sie erst erklären will. Es wird nämlich nicht einsichtig, woher der Mensch weiß, an welchen Objekten die Einfühlung Sinn macht, da sie hier auf eine Beseeltheit trifft. In diesem Sinne würde der konkreten Einfühlung eine allgemeine Einfühlung für den Zustand der Beseeltheit vorausgehen. Das Problem wäre damit aber nur verschoben, in keinem Falle wird es einsichtig, wie ein verstehender Prozess an bestimmten optischen Reizen anknüpft und an anderen nicht, wenn zunächst nur diese optischen Reize gegeben sind.

Auch das zweite und bedeutendste Argument gilt in Bezug auf die Einfühlungstheorie immer noch insofern, dass „auch die Einfühlungstheorie nicht zum Inhalt jener Annahme der Existenz *fremder* Iche“ (Scheler, 1999, S. 236) führt. Die individuelle Person, das fremde Ich, ist nach Scheler nicht primär durch seine leiblichen Empfindungen bestimmt, die durch ihre Leibgebundenheit immer nur dem Betroffenen selbst gegeben sind. Die am *Leibesbe-*

³⁶⁴ Nach Scheler besteht hier der logische Fehlschluss einer „quaternio terminorum“, nämlich dass der Begriff des Ich in zweifacher Bedeutung verwendet wird, sodass unzulässigerweise vier Begriffe im Schluss auftauchen.

³⁶⁵ Zitat: „Wer aber die Todesangst eines Ertrinkenden «versteht», braucht nicht im mindesten eine reale abgeschwächte Todesangst zu *erleben*“ (Scheler, 1999, S. 22).

wusstsein anknüpfende Einfühlung kann die Erlebnisse des fremden Ichs gar nicht erfassen³⁶⁶ und muss sich deshalb in dieses hineinprojizieren. Tatsächlich sind aber nach Scheler im Verstehen die Erlebnisse des fremden Ichs als Erlebnisse eines anderen Ichs gegeben (siehe unten), und zudem ist noch das Bewusstsein möglich, dass wir dieses von uns verschiedene Ich nie voll erfassen können (vgl. Scheler, 1999, S. 20 f.). Dieses Wissen um das fremde Ich kann also auch mit der Einfühlungstheorie von Lipps nicht erklärt werden. Letztlich ist es das eigene Ich, das auch bei der Einfühlung fühlt, und damit besteht die Annahme, dass das eigene Ich dort noch einmal vorliegt. Dass aber „in mir ein ähnliches Erlebnis abläuft wie im Anderen, das hat mit Verstehen noch nicht das mindeste zu tun“ (Scheler, 1999, S. 22).

Die Tatsache, dass im Prinzip beide Theorien mit den gleichen Argumenten widerlegt werden können, liegt an den beiden oben genannten Axiomen, die diesen Theorien zugrunde liegen. Weil sie die Voraussetzung haben, dass erstens dem Menschen immer nur das eigene Ich gegeben sei, kann sich das fremde Ich gar nicht finden lassen, und weil zweitens von außen nur die sinnliche Erscheinung gegeben sein soll, kann nicht erklärt werden, warum bestimmte sinnlichen Erscheinungen als Ausdrucksverhalten verstanden werden und andere nicht. Deshalb hält es Scheler für notwendig zu hinterfragen, ob denn die beiden Axiome phänomenologisch betrachtet überhaupt richtig sind.

Die Voraussetzung, dass uns immer nur das eigene Ich gegeben ist, entspringt wohl der trivialen Feststellung, dass zwangsläufig ich es bin bzw. mein Gehirn, das diese Gedanken denkt. Wenn man aber diese äußere Sichtweise auf den Träger der Gedanken, Gefühle und Motive ausblendet, dann stellt sich die Frage neu. Streng phänomenologisch betrachtet ist nach Scheler nichts „gewisser als dies, dass wir sowohl unsere Gedanken als die Gedanken anderer denken, unsere Gefühle wie die anderer (im Mitfühlen) fühlen können“ (Scheler, 1999, S. 239). In der Regel können wir gar nicht genau sagen, ob ein Gedanke oder eine Vorstellung von uns selbst stammt oder von jemand Anderem³⁶⁷. Häufig ist einem der

³⁶⁶ Es soll sich später noch zeigen, dass sich gerade der subjektiv erlebte Leibzustand dem Fremdverstehen grundsätzlich entzieht.

³⁶⁷ Man stelle sich mal die Frage: Weiß ich denn wirklich, ob ich diese oder jene Vorstellung von meiner Umwelt übernommen habe, oder ob es meine ureigenste ist? Wodurch unterscheiden sich überhaupt die übernommenen Gedanken von den eigenen? Die Beantwortung dieser Frage fordert ein extrem hohes Maß an Selbstreflexion. So schließt auch der äußere Sachverhalt, dass dieser Gedanke von außen an mich herangetragen wurde nicht aus, dass ich ihn für mich wiederentdecke und ihn mir so zueigen machen kann. Letztlich ist die Beantwortung dieser Fragen m.E. nicht möglich ohne die Klärung des Individualitätsbegriffs und der Bedeutung, die man in diesem Zusammenhang dem Denken zugesteht. Für die Psychologie ist es jedenfalls

Gedanke eines Anderen nicht als Fremdgedanke sondern als der eigene Gedanke gegeben, und eigene Gedanken erscheinen in einer Form, als seien sie die Gedanken eines Anderen³⁶⁸.

Aufgrund dieser ungeschiedenen Gegebenheitsform von subjektiven Gedanken, Motiven und Gefühlen spricht Scheler von einem „Ich-Du indifferenten Strom der Erlebnisse, der faktisch Eigenes und Fremdes ungeschieden und ineinandergemischt enthält“ (Scheler, 1999, S. 240). In diesem indifferenten Erlebnisstrom sind die einzelnen Inhalte durchaus Erlebnisse einer konkreten Person, nur werden sie nicht in dieser Zugehörigkeit erfahren³⁶⁹. Fremde Gedanken können erst als fremde Gedanken identifiziert werden, wenn man sich seiner eigensten Gedanken bewusst wird. „Es ist eben derselbe Aktus der Unterscheidung in einem zunächst wenig geschiedenen Ganzen, durch den uns gleichzeitig das Eigene und das Fremde zum klaren Bewusstsein kommt“ (Scheler, 1999, S. 244).

Tatsächlich hat der Mensch im Allgemeinen die Neigung mehr in den Inhalten und Erlebnissen seiner sozialen Gemeinschaft zu leben, als ein individuelles Seelenleben zu entwickeln. Damit ein privates Seelenleben mit eigenen Gedanken und Gefühlen überhaupt erst entstehen kann, ist eine Distanzierung aus dem Miterleben des Ich-Du indifferenten Erlebnisstrom notwendig. Weil das kindliche und das primitive Seelenleben noch vor dieser Objektivierung „eingeschmolzen in den familiären Geist“ ist, „verbirgt sich ihm sein Eigenleben zunächst fast völlig“ (Scheler, 1999, S. 241)³⁷⁰.

m.E. unmöglich das Eigene zu bestimmen, solange sie sich auf Erklärungen durch Allgemeinbegriffe und -gesetze beschränkt (folglich gilt das auch für Phänomene wie Kreativität und Selbstbestimmung).

³⁶⁸ Die tiefendynamischen Psychotherapietheorien kennen hierfür die Mechanismen der Introjektion (Fremdgedanken als eigene) und der Projektion (eigen Gedanken als Fremdgedanken). Was hier für die Gedanken formuliert wurde, gilt grundsätzlich auch für das Fühlen und Wollen. In der Gefühlsansteckung sind z.B. Fremdgefühle als eigene gegeben und die Gewissensbildung bei Freud basiert auf dem Vorgang, dass Fremdmotive zu scheinbar eigenen Motiven (Über-Ich) werden können.

³⁶⁹ Die Sphäre des Ich-Du indifferenten Erlebnisstroms ist bei Scheler betont keine metaphysische Kategorie etwa als Gedanken eines allgemeinen Weltgeistes, sondern die einzelnen Erlebnisse sind allesamt Erlebnisse eines jeweils konkreten Individuums (vgl. Scheler, 1999, S. 240).

³⁷⁰ Dieser von Scheler beschriebene natürliche Bewusstseinszustand ist m.E. äquivalent zu der Urbeziehung bei Buber, bei welcher der Mensch in seinem Erleben noch unmittelbar bei seinen Mitmenschen ist. M.E. vollziehen beide Denker dieselbe dialektische Grundbewegung. Am Anfang steht die natürliche Eingebundenheit in die soziale Erlebniswelt, der Urbeziehung Bubers entspricht hier die natürliche innere Anschauung Schelers. Der nächste Schritt ist die Urdistanzierung, in der sich der Mensch einem isoliert betrachteten Gegenstand gegenüberstellt. Diese Subjekt-Objekt-Trennung entspricht einer Aussetzung der Beziehung bei Buber und der inneren Anschauung bei Scheler. Beide sehen in der äußeren Wahrnehmung bzw. dem Beobachten (als Methode der Naturwissenschaften) den Zugang zu diesem künstlich abstrahierenden Weltverhältnis. Ebenfalls betonen beide das darin liegende Entwicklungspotential zu einer selbstbewussten Beziehung (Buber) und einer genuinen Anschauung durch die Scheidung von eigenen und fremden Erlebnisinhalten (Scheler), womit erst das eigentliche Verständnis und Menschsein erfüllt werden kann.

Ein echtes zwischenmenschliches Verstehen kann auf dieser Bewusstseinsstufe nicht einsetzen, denn dazu gehört, dass das fremde Erlebnis auch als Fremdes gegeben ist: „Das Mitgefühl [...] meint auch das fremde Leid“ (Scheler, 1999, S. 24) und genau dies ist hier nicht der Fall. Lediglich möglich sind Phänomene wie Nachahmung, Gefühlsansteckung und Einfühlung, in denen aber allesamt das selbstbezogene Nachfühlen und das fremdbezogene Mitfühlen gemäß dem Ich-Du indifferenten Erlebnisstrom nicht voneinander geschieden sind (vgl. Scheler, 1999, S. 19 ff.).

Als Gegenargument zum Analogieschluss wurde ja dieser Bewusstseinszustand mit seinem natürlichen und unmittelbaren Verständnis von Ausdrucksgesten herangezogen. Nun kann Scheler ausgehend von dem Ich-Du indifferenten Erlebnisstrom ganz genau erklären, was es damit auf sich hat, und revolutioniert dabei die gesamte Erkenntnistheorie des Fremdverstehens³⁷¹. In diesem vorichthaften Bewusstsein nimmt der Mensch nämlich innerlich fremde Erlebnisinhalte genauso unmittelbar wahr wie seine eigenen, d.h. nach Scheler ist es grundsätzlich möglich, „das Ich und Erleben eines anderen innerlich wahrzunehmen“ (Scheler, 1999, S. 242). Der kindliche und ursprüngliche Bewusstseinszustand, der uns oben noch zu der Erkenntnis führte, dass auch Verstehen ohne Schlussfolgern möglich sein muss, widerlegt bei genauerer Betrachtung das Axiom, jedem sei nur sein eigenes Ich gegeben.

Dass dies nicht erkannt wird, liegt an der fehlenden Differenzierung zwischen der „Inneren Anschauung“, die sich auf geistige Inhalte bezieht, und dem „inneren Sinn“, welcher nach Scheler die Wahrnehmung des eigenen Leibzustandes ist. Während die selbstbezogene und die äußere sinnliche Wahrnehmung durch die eigenen organismischen Prozesse determiniert sind und damit nur dem Betroffenen selbst zugänglich, sind nach Scheler die eigenen und fremden Inhalte der inneren Anschauung (auch „innere Wahrnehmung“) unmittelbar zugänglich und nur mittelbar bedingt durch den eigenen Körper.

Damit ein bestimmter Inhalt aus der Fülle aller potenziellen Erlebnisse des Ich-Du indifferenten Erlebnisstrom³⁷² zu Bewusstsein kommt, ist eine Einwirkung auf den Leib bzw.

³⁷¹ Zitat: „Nicht so also verhält es sich, dass wir, wie jene Theorien annehmen, aus einem zunächst gegebenen Material unserer Eigenerlebnisse uns Bilder der fremden Erlebnisse aufzubauen hätten, um diese Erlebnisse – die uns niemals unmittelbar als fremde aufzuweisen wären – dann in die körperliche Erscheinung der anderen einzulegen“ (Scheler, 1999, S. 240).

³⁷² Zitat: „Der Akt innerer Anschauung [...] umspannt nicht nur dessen eigene Seelenvorgänge, sondern dem Rechte und der Möglichkeit nach das gesamte existierende Reich der Seelen“ (Scheler, 1999, S.244).

eine Veränderung der Nervenströme notwendig. Nicht die Existenz und der Inhalt des Erlebens wird von psychophysischen Prozessen determiniert, wohl aber dessen konkrete Gegebenheit. „Gehirn und Nervensystem und alles in ihm stattfindende Geschehen ist allein bestimmend für die Wahrnehmung, nicht für das Stattfinden und Gehalt der seelischen Prozesse“ (Scheler, 1999, S. 248). Die neurophysischen Prozesse sind die Grundlage dafür, dass ein bestimmter Inhalt zur inneren Wahrnehmung kommen kann. Die Beziehung zwischen physischen Erscheinungen als Gegenstände der äußeren Wahrnehmung (Ausdrucksverhalten) und den seelischen Erlebnissen als Gegenstände der inneren Wahrnehmung ist eine „Symbolbeziehung“ und keine Kausalbeziehung³⁷³.

Weil die sinnliche Wahrnehmung (äußere Anschauung, innerer Sinn) die „ontische Bedingung“ für die Gegebenheit eines bestimmten Inhaltes ist, tritt sie als Auslöser der inneren Anschauung immer kurz vorher auf. So ist ein bestimmter Inhalt bei der Selbstwahrnehmung ebenso auf körperliche Veränderungen und Ausdrucksverhalten angewiesen³⁷⁴ wie bei der Fremdwahrnehmung, bei der mein Körper Wirkungen erfährt, die von dem Körper des Anderen (z.B. Schallwellen) verursacht wurden³⁷⁵. Oberflächlich betrachtet muss das unter dem positivistischen Axiom –es seien zunächst nur die eigenen Vorstellungen und der Körper des fremden Ichs gegeben– so aussehen, als determinieren die sinnlichen Reize mittelbar die innere Wahrnehmung. Tatsächlich stimmt das aber nach Scheler nur bedingt³⁷⁶, denn es liegt hierbei eine Unschärfe des Ursachenbegriffs vor, die m.E. einer Reduzierung der Formursache auf die naturwissenschaftliche Wirkursache darstellt. Der Inhalt der Erlebnisse selbst

³⁷³ Dieser Zeichencharakter der Gegenstände in Raum und Zeit für Inhalte, die aus der Du-Welt der Beziehung stammen, wurde bereits durch Buber betont.

³⁷⁴ Zitat: „Ein Eigenerlebnis kommt zu gesonderter Wahrnehmung erst in dem Maße, als es sich in Bewegungsintentionen und (zum mindesten) in Ausdrucksverhalten entlädt. So ist eine leicht konstaterbare Tatsache, dass eine starke Unterdrückung des Ausdrucks einer Gemütsbewegung immer auch die Tendenz hat, sie gleichzeitig aus der inneren Wahrnehmung zu verdrängen!“ (Scheler, 1999, S. 245). Ein anderes Bsp. m.W. ist, dass sich beim Menschen allein durch die Vorstellung einer Bewegung zwangsläufig der Muskeltonus der entsprechenden Bewegungsapparate erhöht und er kleinste, vom Betroffenen nicht wahrgenommene Mikrobewegungen ausführt.

³⁷⁵ So zeigte sich z.B. in einer Untersuchung von Condon (1971), dass der zuhörende Gesprächspartner mit 50 Millisekunden Verzögerung ansatzweise die gleichen Bewegungen des Sprechers in der Form von Mikrobewegungen mitvollzieht.

³⁷⁶ Zitat: „Der Vorgang, durch den dem Individuum A ein Erlebnis des Individuums B gegeben wird, muss in diesem Spielraum ganz so verlaufen, «als ob» dieses Erlebnis zuerst gewisse körperliche Veränderungen in B hervorrufen müsste, diese aber körperliche Veränderungen in A, an die sich ein dem Erlebnis des B gleiches oder ähnliches Erlebnis des A schlösse (als Wirkung) – während de facto die innere Wahrnehmung des A das Erlebnis des B von vornherein unmittelbar zu fassen vermag, und jene Kausalprozesse nur die Auslösung des Stattfindens jenes Aktes und zugleich die Auswahl des bestimmten Inhalts innerhalb der möglichen Sphäre der inneren Fremdwahrnehmung bedingen“ (Scheler, 1999, S. 243).

(Formursache) ist unabhängig von der Vermittlung sinnlicher Reize (Wirkursache), „diese Bedingung braucht durchaus nicht den Aktus meines Verständnisses dieser Worte eindeutig zu determinieren“ (Scheler, 1999, S. 243). So können ganz unterschiedliche physikalische Reize (äußere Wahrnehmung) und unterschiedliche psychische Akte (innerer Sinn) auf denselben Inhalt verweisen und andersherum die gleichen Sinneswahrnehmungen auch verschiedene Inhalte zur Anschauung bringen.

Folgt man der Argumentation Schelers, dann besteht aufgrund des ursprünglich indiffernten Erlebnisstroms kein grundsätzlicher Unterschied zwischen der Selbstwahrnehmung und der Fremdwahrnehmung. Tatsächlich ist es „ein Grundgebrechen der Theorien, welche die Erkenntnis fremder Iche aus «Schlüssen» oder Prozessen der «Einfühlung» herleiten wollen, dass sie von vornherein dazu neigen, die Selbstwahrnehmung ebenso an Schwierigkeit zu unterschätzen, wie sie die Fremdwahrnehmung darin überschätzen“ (Scheler, 1999, S. 244 f.). Für beide Wahrnehmungen bedarf es einer physischen Veränderung zur Gegebenheit der inneren Anschauung, in der sowohl Fremdinhalte als auch Eigeninhalte unmittelbar und zunächst voneinander ungeschieden erlebt werden können. Daran anschließend ist es derselbe „Aktus der Unterscheidung“ (Scheler, 1999, S. 244), durch den wir das Eigene als Eigenes und das Fremde als Fremdes identifizieren können.

Weil das Kind und der Naturmenschen sich den Erlebnissen des Ich-Du indiffernten Erlebnisstroms gegenüber noch nicht durch die Urdistanzierung bzw. Objektivation emanzipiert haben, erleben sie alle Inhalte, die durch entsprechende Umweltreize angestoßen werden, in einem natürlichen Mitvollzug. Aus diesem Grunde ist zunächst jede sinnliche Wahrnehmung Ausdruck eines seelischen Erlebnisses, d.h. Ausdrucksbewegung. Dabei werden diese inneren Anschauungen aber nicht als Erlebnisse des Mitteilenden wahrgenommen sondern als die eigenen. „Ein gefälltes Urteil, der Ausdruck einer Gemütsbewegung usw., wird hier nicht zunächst «verstanden» und als Äußerung eines fremden Ich erlebt, sondern es wird mit-vollzogen, ohne dass das «mit» in diesem «Mitvollzug» selbst zur phänomenalen Gegebenheit käme“ (Scheler, 1999, S. 241).

Gefühlsansteckung und Einfühlung, d.h. die Identifizierung mit dem Anderen, als natürlicher Bewusstseinszustand von Naturvölkern und Kindern (vgl. Scheler, 1999, S. 30 ff.) gibt uns also in zweifacher Hinsicht Aufschluss über den Verstehensprozess. Zum einen zeigt er, dass fremde Erlebnisinhalte durchaus unmittelbar zugänglich sind, zum anderen wird an diesen Phänomenen auch deutlich, was Verstehen nicht ist. Weil bei der Gefühlsansteckung

das Fremderlebnis als eigenes Erlebnis gegeben ist, erscheint es auch als das „Gegenteil des echten Verstehens“ (Scheler, 1999, S. 23), bei dem eine bewusste Differenzierung von eigenen und fremden Erlebnissen konstitutiv ist. Das Nachfühlen und die Gefühlsansteckung sind notwendige Vorformen zum Verstehen, die zur Gegebenheit fremder Erlebnisinhalte dienen (vgl. Scheler, 1999, S. 42), an denen aber der Unterscheidungsakt zwischen Ich und Du ansetzen muss. Zu dieser Unterscheidung bedarf es aber zunächst einer Distanzierung aus dem Ich-Du indifferenten Erlebnisstrom.

Durch die Differenzierung zwischen Subjekt und Objekt nimmt der natürliche Mitvollzug der Gegebenheiten ab und gelingt dem Menschen zunehmend die äußere Draufsicht, sodass die Ausdrucksbewegungen zur gegenständlichen Wahrnehmung werden. Wurden zuvor die Gegebenheiten der inneren Anschauung bzw. Erlebnisse durch Umweltbedingungen (soziale Gemeinschaft und Natur) automatisch vorgegeben, ist nun die abstrahierende äußere Wahrnehmung ohne die innere Anschauung möglich.

Der Andere ist uns zunächst als Ganzheit gegeben, dessen Ich und Erlebnisse nur durch die innere Anschauung zugänglich sind, die durch äußere Wahrnehmung zur Gegebenheit kommen. Weil die äußere Wahrnehmung durch die Subjekt-Objekt-Trennung von der inneren Wahrnehmung getrennt betrachtet werden kann, und so per se zum Gegenstand des Interesses wird, ist der Mitvollzug nicht mehr zwangsläufig. Nur in dem Fall einer rein äußeren Wahrnehmung, die nicht als Bedingung der Gegebenheit für die unmittelbare innere Anschauung betrachtet wird, gelten die beiden oben genannten Axiome und würden der Analogieschluss bzw. die Einfühlung notwendig werden. So zeigt sich, dass die künstlich abstrahierende bzw. rein äußere Beobachtung der Naturwissenschaften angewandt auf menschliche Phänomene das Problem des Fremdverstehens erst schafft.

Das unverstandene Problem des Analogieschluss und der Einfühlungstheorie ist, dass die äußere Wahrnehmungsrichtung völlig verschiedene Einheiten bildet als die innere Wahrnehmung, so dass es nicht möglich ist, die innere Wahrnehmung auf Elemente der äußeren Wahrnehmung zurückzuführen, d.h. z.B. die Scham durch die Rotqualität der Backen zu beschreiben oder zu erklären (vgl. Scheler, 1999, S. 256 f.). Weil das äußerlich Wahrnehmbare nicht den Inhalt determiniert, kann keine eindeutige Beziehung zwischen den Einheiten

der inneren Anschauung und denen der äußeren Wahrnehmung gefunden werden³⁷⁷. Die Analogieschlußlehre muss bekennen, dass die gleiche Rotqualität der Backen unterschiedliche Inhalte zur Anschauung bringen kann (z.B. Zornesröte, Schamesröte, Erhitzungsröte), während die Einfühlungstheorie z.B. an den Erkenntnissen der Emotionsforschung scheitert, dass ein diffuser Erregungszustand des Körpers ganz unterschiedlich inhaltliche Gefühle begleiten oder auslösen kann (vgl. Schachter & Singer, 1962). Die verschiedene Einheitenbildung bei der äußeren Wahrnehmung ermöglicht dem Menschen einerseits die bloße Gegenüberstellung ohne Mitvollzug und fordert andererseits den Haltungswechsel zum selbstbewussten Mitvollzug bei der inneren Anschauung.

Wichtig scheint mir zunächst die bloße Möglichkeit einer solchen Vergegenständlichung, denn tatsächlich ist die Gegebenheit als rein äußere Wahrnehmung im Allgemeinen gar nicht praktikabel und nach wie vor der Sonderfall. Scheler betont, dass im lebensweltlichen Zusammenhang die Erlebnisse gewöhnlich direkt wahrgenommen werden: „Sicher ist es wohl, dass wir im Lächeln die Freude, in den Tränen das Leid [...] direkt zu haben vermeinen“ (Scheler, 1999, S.154). Zu einer isolierten Wahrnehmung der äußeren Erscheinung mit anschließenden Schlüssen auf das zugrunde liegende Erlebnis kommt es z.B. bei einer „Inadäquatheit von Erlebnis und Ausdruck“ (Scheler, 1999, S. 254). Erst wenn bei dem Verstehenden die innere Wahrnehmung der Erlebnisse des Mitteilenden z.B. durch Täuschung oder psychische Krankheit des Mitteilenden gestört ist, gewinnt die isoliert-äußere Betrachtung an Bedeutung. Wohlgermerkt setzt aber das Erleben der Inadäquatheit von Erlebnis und Ausdruck die unmittelbar innere Wahrnehmung im Widerspruch zum Ausdrucksverhalten bereits voraus.

³⁷⁷ Diese durch die Haltung grundsätzlich getrennten Wahrnehmungsrichtungen mit entsprechend verschiedener Einheitenbildung verkennt m.E. der Integrationsversuch von Verstehen (innere Wahrnehmung) und Erklären (äußere Wahrnehmung) in der Psychologie, wie er z.B. von Groeben (1986) eingenommen wird. Ich teile durchaus dessen Ansicht, dass hermeneutische und kausal-erklärende Verfahren im polar-komplementären Bezug zueinander erkenntniskonstitutiv sein können (vgl. Hölscher, 1997, S. 124). Eine Aktion kann entweder Handlung aus guten Gründen oder ein von Umweltreizen determiniertes Verhalten (Automatismen, Gewohnheit) sein. Um das zu erforschen bedarf es beider Verfahren, wobei die erklärende Perspektive immer nur Hinweise liefern kann, die im hermeneutischen Verfahren validiert werden müssen. Gerade dieses einander ergänzende Komplementaritätsverhältnis basiert erstens auf einem erkenntnistheoretisch ausschließenden Verhältnis von subjektiven Gründen und erklärenden Ursachen (covering-law-Modell) (siehe hierzu auch Habermas, 2004) und zweitens auf einer Überordnung der hermeneutischen Verfahren (letzte Entscheidungsinstanz kann m.E. nur die selbstkritische Einsicht der betroffenen Person sein). Beide Punkte werden aber von Groeben explizit abgelehnt (vgl. Groeben, 1986).

Eine zunächst rein äußere Wahrnehmung ist also gewissermaßen ein künstlicher Zustand³⁷⁸. Das gilt zumindest für alle beseelten Objekte, deren seelischen Regungen und Erlebnisse der unmittelbaren Anschauung potenziell zugänglich sind. Während für das Mineralreich die rein äußere Wahrnehmung angebracht erscheint, wird diese Wahrnehmungsrichtung je höher man in der Weltordnung steigt immer künstlicher und dem Gegenstand inadäquater. Bei dem Menschen schließlich, dessen Entwicklung vom gegenseitigen Verständnis abhängt, schafft die Draufsicht meiner Meinung nach nicht nur unüberwindbare erkenntnistheoretische Probleme, sondern ist auch moralisch zu verwerfen. Die heutige Naturwissenschaft als Spezialdisziplin der zunächst rein äußeren Wahrnehmung verkennt die Grenzen ihres Geltungsanspruchs.

Die Naturwissenschaft liefert heute das allgemeine Forschungsparadigma für den Großteil der Wissenschaften, sogar Psychologen nehmen sich trotz ihres wesentlich anderen Forschungsgegenstands die Physik zum Vorbild (Operationalismus) und selbst in Bereichen der Geisteswissenschaften setzten sich naturwissenschaftliche Kriterien durch (Historizismus). Die Naturwissenschaften bilden die offiziellen Welterklärungstheorien, wir betreiben diesen Wissenserwerb in der Schule und Universität, in allen öffentlichen Medien, und merken gar nicht mehr, dass wir tatsächlich in einem ganz anderen Weltzusammenhang stehen. Die Wirklichkeit, in der wir leben, gestaltet sich durch die unmittelbaren inneren Anschauungen und nicht durch Schlüsse aus der abstrakten Perspektive der Subjekt-Objekt-Trennung.

Dieses neuzeitliche Weltverhältnis ist aber auch die Bedingung für die Entwicklung eines eigenen Seelenlebens und einer selbstbestimmten Beziehung zur Umwelt. Das zunehmende Interesse an der äußeren Wahrnehmungswelt durchbricht den natürlichen Mitvollzug in der inneren Anschauung und ermöglicht die Unterscheidung von fremden und eigenen Erlebnisinhalten. Der Einzelne vermag genauer die äußeren Umstände für die Gegebenheit fremder Erlebnisinhalte zu analysieren, und weil er die innere Anschauung nun nicht mehr automatisch miterlebt, sondern er sich angesichts der äußeren Erscheinung dazu entscheiden kann, wird die Bewusstheit für die Ichtätigkeit größer³⁷⁹. Dadurch aber konstituieren sich die

³⁷⁸ Zitat: „Die Rede, es sei «zunächst nur ein Körper gegeben», ist völlig irrig. Nur dem Arzt oder dem Naturforscher ist so etwas gegeben, d.h. dem Menschen, soweit er *künstlich* von den ganz primär gegebenen Ausdrucksphänomenen abstrahiert“ (Scheler, 1999, S. 21).

³⁷⁹ Einerseits, weil dazu mehr eigene Willenskraft notwendig ist und andererseits, weil sich die Anschauungsinhalte deutlicher von denen anderer Personen der sozialen Umwelt unterscheiden.

einzelnen Elemente der Beziehung erst zum selbstbewussten Ich und zum Anderen als Gegenüber. Die dialektische Beziehung oder die Begegnung im Sinne Bubers und das eigentliche persönliche Verstehen werden verwirklichtbar.

Die beiden Axiome, zunächst sei nur das eigene Ich und der Körper des Anderen gegeben sind in diesem Sinne nicht falsch. Sie entsprechen einem neuzeitlichen Bewusstsein, das allerdings seinen Ursprung (Urbeziehung) und seinen Zweck (Begegnung, Verstehen) vergessen hat. Das Erkenntnisproblem, die Schwierigkeit des zwischenmenschlichen Verstehens aber auch dessen dialogische Verwirklichung sind erst durch diese Vergegenständlichung und Subjektivierung der Welt aufgekommen und können nur vor dem Hintergrund dieser Herkunft verstanden und gelöst werden.

Die Urdistanzierung des Menschen aus dem indifferenten Erlebnisstrom mit dem Resultat der zunehmenden Vergegenständlichung der Welt, die in der neuzeitlichen Subjekt-Objekt-Trennung der Naturwissenschaften ihren Gipfel erreicht hat, bietet aber nicht nur die Chance zur Entwicklung eines eigenständigen Seelen- und Beziehungslebens, sondern birgt auch ebenso die Gefahr zu dessen Verkümmern. „So hat [...] der Zivilisierte die Einfühlungsfähigkeit des Primitiven, der Erwachsene die des Kindes fast ganz verloren“ (Scheler, 1999, S. 42). Vor der Urdistanzierung existierte die Differenzierung von innerer und äußerer Wahrnehmung lebensweltlich gesehen gar nicht, denn der Naturmensch lebte in einem Strom der inneren Wahrnehmung, deren Inhalte lediglich angestoßen wurden durch äußere Reize. Durch diese natürliche Partizipation an der sozial konstituierten Erlebniswelt kam eine Dingwelt an und für sich gar nicht in Betracht. Mit der Möglichkeit der rein äußeren Wahrnehmung erhält aber auch die innere Anschauung die neue Qualität, dass sie weniger angemessen natürlich vollzogen werden kann, sondern selbsthaft ergriffen und gestaltet werden muss³⁸⁰.

³⁸⁰ Nun lässt sich auch der wesentliche Unterschied zwischen der äußeren Wahrnehmung, zu der ja auch der innere Sinn (Leibesempfindungen) gehört, und der inneren Wahrnehmung bestimmen. Die Gegenstände der äußeren Wahrnehmung treten an den Wahrnehmenden quasi von außen heran, ohne dass damit deren Ursprung und Zusammenhang gegeben ist. Die Inhalte der inneren Wahrnehmung stehen zum einen im Zusammenhang des Erlebnisstroms und sind darüber hinaus noch angewiesen auf die Ichtätigkeit des Wahrnehmenden, denn er selbst muss sich dazu entscheiden und sie gestalten bzw. denken. Durch die Möglichkeit einer selbstbestimmten Durchleuchtung dieses Zusammenhangs existieren nicht die Erkenntnisgrenzen der äußeren Wahrnehmung. Um zu erklären, warum sich dieses Ding so bewegte oder jenes Schmerzempfinden auftritt, fehlen eventuell weitere Informationen durch empirische Experimente und müssen allgemeine Gesetze erkannt werden, aber warum z.B. der Freiheitsbegriff mit der völligen Determination von subjektiven Gründen nicht vereinbar ist, oder warum Sinnlosigkeit zur Depression führt, dazu bedarf es m.E. nur der denkenden Betrachtung.

Wird diese Notwendigkeit nicht erkannt, dann hat das zur Folge, dass der Mensch die Wirklichkeit zunehmend in der äußeren Wahrnehmung sucht und sich die Inhalte der inneren Anschauung von der Öffentlichkeit vorgeben lässt (vgl. die Seinsweise des „Man“ bei Heidegger, 2001). Ohne eine eigene innere Anschauung muss die Individualität in den Aspekten der äußeren Wahrnehmung gesucht werden, die sich auf den eigenen Leibzustand beziehen („innerer Sinn“). Man meint, nur in dem selbstbezogenen Leiberleben könne man sich selbst sein. Überall wo heute Selbstfindung Thema ist, und man sich nicht in atavistischer Weise die Inhalte der inneren Anschauung von einer religiösen Gemeinschaft vorgeben lassen will, wird die ganze persönliche Wirklichkeit im Empfindungsleben gesucht³⁸¹.

Die Vorgabe der inneren Anschauung durch das „Man“ und die Ausrichtung auf das leibbestimmte Selbsterleben hat eine große Bedeutung für den Verstehensprozess. Nach Scheler kann eine empirische Psychologie nur die vitalpsychischen Akte zum Gegenstand haben, während einer verstehenden Psychologie allein die Inhalte der inneren Anschauung zugänglich sind. Die leibbedingten Wahrnehmungen mögen zwar durch allgemeine Gesetzmäßigkeiten bestimmt sein, sind aber in ihrer zufälligen Konstellation dasjenige, was die Menschen voneinander trennt. Der innere Sinn, d.h. die Empfindung des Leibzustandes bzw. die vitalpsychischen Akte können durch jemand Anderen nur von der Außensichtperspektive beobachtet werden und nicht innerlich nachvollzogen werden³⁸². Von daher stimmen die beiden oben genannten naturwissenschaftliche Axiome insofern, dass bezüglich der Leibwahrnehmung vom Anderen nur die äußere Wahrnehmung gegeben ist und dem Verstehenden nur sein jeweils eigener Leibzustand. Die empirische Psychologie macht nun den Fehler, dass sie das, was für ihren vitalpsychischen Gegenstand gilt, für die gesamte psychische Sphäre absolut setzt, bzw. die geistigen Personakte einfach leugnet.

³⁸¹ Dies gilt –wie sich am Beispiel von Rogers gezeigt hat– nicht zuletzt für die humanistische Therapie. Das folgerichtige Lebensziel ist dann mit möglichst viel guten und möglichst wenig schlechten Gefühlen durchs Leben zu gehen und ist man noch sozial eingestellt, dann gilt das Utilitarismus-Prinzip eines maximalen Glückserlebens für alle.

³⁸² Die vitalpsychische Sphäre ist eng gekoppelt mit den Leibprozessen und kann durch die empirische Psychologie experimentell nach ihren allgemeinen Gesetzen durchforscht oder von dem Leib-Subjekt selbst empfunden werden, aber nicht mit einem anderen Subjekt geteilt bzw. verstanden werden. „Was wir durch Fremdwahrnehmung niemals «wahrnehmen» können, das sind allein die fremden erlebten Leibzustände, d.h. vor allem die Organempfindungen und die mit ihnen verknüpften sinnlichen Gefühle. Diese sind es, welche *diejenige* Art von Scheidung von Mensch zu Mensch bewirken, welche die oben genannten Theorien für das *Ganze* der seelischen Erlebnisse annehmen“ (Scheler, 1999, S. 249).

Scheler differenziert seelische Erlebnisse in einen inhaltlich geistigen Aspekt und in einen durch den spezifischen Leibzustand bedingten Aspekt. Die Inhalte der Erlebnisse bzw. die noetischen Akte können in ihrem überindividuellen Charakter durch die unmittelbare innere Anschauung im Gegensatz zu den begleitenden Leibempfindungen miterlebt werden. D.h. es kann z.B. das geistige Gefühl der Trauer („wenn auch auf eine individuell verschiedene Weise“) geteilt werden aber nicht der an den Leib gebundene begleitende Schmerz. „So kann man nur ein seelisches Leiden fühlen, nicht z.B. einen physischen Schmerz, ein sinnliches Gefühl. Es gibt keinen «Mitschmerz»“ (...wohl aber ein Mitgefühl, Anm. M.R.; Scheler, 1999, S. 24). Je mehr also ein seelisches Erlebnis durch den individuellen Leibzustand bedingt ist, desto weniger ist es der inneren Anschauung zugänglich und folglich weniger verständlich:

„Genau in dem Maße, als ein Mensch vorwiegend in seinen Leibzuständen lebt, muss ihm daher das seelische Erleben seiner Mitmenschen verschlossen bleiben (freilich auch sein eigenes seelisches Erleben). Und nur in dem Maße, als er sich über diese *erhebt* und sich seines Leibes als eines Gegenstandes bewusst wird, seine seelischen Erlebnisse aber reinigt von den immer mitgegebenen Organempfindungen, breitet sich ihm der Tatbestand des fremden Erlebens vor dem Blicke aus“ (Scheler, 1999, S. 249).

Abschließend gilt es für den Verstehensprozess folgende Erkenntnisse festzuhalten: Das erkenntnistheoretische Grundproblem des Fremdverstehens besteht gar nicht grundsätzlich, sondern entspringt einem neuzeitlichen Weltverhältnis, dass die natürliche innere Anschauung der kulturellen und biographischen Vorzeit leugnet.

Echtes Verstehen bedeutet, dass die fremden Erlebnisse von den eigenen differenziert werden können und so in ihrer Zugehörigkeit eines fremden Ichs erfahren werden. Leibempfindungen können kategorisch nicht von einem anderen Subjekt mit einem anderen Leibzustand geteilt werden, und die öffentlichen Anschauungen des „Man“ liefern keine persönlichen Erlebnisse. Solange der Mensch seine Wirklichkeit in diesen beiden Bereichen sucht, sind die Möglichkeiten des zwischenmenschlichen Verständnisses extrem eingeschränkt. So zeigt sich, dass der Verstehensprozess engstens verknüpft ist mit der Entwicklung eines eigenständigen und gehaltvollen Seelenlebens.

Für den Therapeuten erwächst daraus die Forderung zur Persönlichkeitsentwicklung, wie sie schon im humanistischen Bildungsbegriff enthalten ist. Mir scheint das Emporarbeiten zum Allgemeinen, die Offenheit für das Andere –wie sie mit Bezug auf Gadamer im Kapitel

2.2.4 zu den Einschränkungen in Rogers Menschenbild bereits vorgestellt wurde– sehr verwandt mit Schelers Aufforderung, sich zum zwischenmenschlichen Verständnis über seinen Leibzustand zu „erheben“. Die genaue Durchleuchtung des Verstehensprozess könnte dazu führen, dass die humanistische Therapie, die das zwischenmenschliche Verstehen immer in besonderer Weise betont hat, ihrem Namen eines Tages besser gerecht werden kann.

Wendet man weiter die durch Scheler aufgedeckten Bedingungen des zwischenmenschlichen Verstehens auf den Patienten unter der Perspektive an, dass psychische Krankheit als ein mangelndes Verstehen eigener und fremder Anteile betrachtet werden kann, lässt sich folgende These aufstellen: Die Identifikation mit dem Leibzustand als auch mit anderen Personen bzw. den öffentlichen Ansichten ist für eine seelische Gesundheit hinderlich, wenn nicht gar ein Grund oder das Wesen psychischer Krankheit selbst. Die Identifikation mit dem Leibzustand führt zur Vereinsamung, weil hierin kein gemeinschaftliches Leben gefunden werden kann, während die Identifikation mit anderen Menschen zur Selbstauflösung im Gemeinwohl führt. In beiden Fällen ist ein zwischenmenschliches, persönliches Verständnis nicht möglich.

Bei Buber lässt sich genau dieser Gedanke wieder finden: Der unter dem Grundwort der Subjekt-Objekt-Trennung (Ich-Es) stehende Mensch „hat [...] sein Leben [...] in zwei sauber umzirkte Reviere geschieden: Einrichtungen und Gefühle. Es-Revier und Ich-Revier [...]. Beide haben keinen Zugang zum wirklichen Leben. Einrichtungen ergeben kein öffentliches und Gefühle kein persönliches Leben.“ (Buber, 1997, S. 45 f.). Gefühle und Einrichtungen sind notwendige Umstände und Begleiterscheinungen aber auch zusammengenommen ergeben sie kein wahres persönliches Leben. Dieses gewährleistet einzig die persönliche Beziehung, in der die beiden Pole „Ich“ und „Du“ innerhalb der Begegnung aufgehoben und dennoch erhalten bleiben. Erst in der Begegnung verwirklicht sich das wahre Ich des Menschen.

So kann man aus Schelers erkenntnistheoretischen Aufdeckungen Schlussfolgerungen ziehen, die zu exakt denselben Ansichten führen, wie sie durch Buber aus der ontologischen Perspektive bereits vorgestellt wurden. *Die Tatsache, dass die Bedingungen des Fremdverstehens zu der dialogischen Seinsweise Bubers führen, beweist die konstitutive Bedeutung der zwischenmenschlichen Beziehungsqualität für den Verstehensprozess.*

5.4 Resümee

Zurückblickend wird jetzt ersichtlich, warum Rogers ideologische Zentrierung auf den Organismus so fatal seine eigene Praxis unterminiert. Ein Verstehensprozess, der sich auf die organismischen Gefühle des Patienten konzentriert, ist grundsätzlich fragwürdig, weil er gar nicht das Andere im Gegenüber zum Gegenstand haben kann, sondern nur das durch den Leibzustand bedingte eigene Gefühl, dass diesem höchstens ähnelt. Eine solche Form der Identifikation kann aber nichts beitragen zu einem Verstehen und zur Selbstwerdung des Patienten, denn diese führt zu einer Verwirrung der Gefühle, die in ihrer Grundstruktur den Umständen der Krankheitsgenese eher entspricht als sie aufhebt³⁸³. Der falsche Anspruch, die Gefühle des Patienten so zu fühlen, als ob es die eigenen wären, ist nicht dienlich, weil der Therapeut sich hierbei zu sehr in seinen eigenen Gefühlen verliert. Außerordentlich wichtig ist hingegen, dass der Therapeut an den Bedeutungen dieses Erlebens des Patienten durch die innere Anschauung teilhaben kann, und das erreicht er gerade durch ein Verlassen seiner leibbezogenen Wahrnehmung.

Weil Rogers den Menschen theoretisch auf seinen biologischen Organismus reduziert, kann bei ihm das Bewusstsein als „Zusatzfunktion“ seinen Sinn nur darin erfüllen, die organismischen Bedürfnisse adäquat zu repräsentieren. Mit Scheler hat sich jedoch gezeigt, dass ein Mensch, der bewusstseinsmäßig vorwiegend in seinen Leibzuständen lebt, weder andere Menschen verstehen noch verstanden werden kann. Mit Buber müssen wir sogar sagen, dass dieser sein Menschsein und Selbstsein noch nicht verwirklicht hat. Die zentrale Erkenntnis des Existenzialismus, dass mit dem Menschen eine Seinsweise aufkommt, die aus dem biologischen Evolutionsstrom in einer ganz eigenen Gesetzmäßigkeit heraustritt und der Einzelne sich zu diesem Mensch-Sein entschieden muss, hat Rogers trotz mancher Anleihen beim Existenzialismus nicht erkannt.

Der heutige Mensch schwankt ständig zwischen Fremdbestimmung und Egoismus. Das findet auf wissenschaftlicher Ebene seinen Ausdruck in der Erbe-Umwelt-Debatte, die sich fragt, inwieweit der Mensch von seiner Umwelt konditioniert oder von seinen organismischen

³⁸³ Denn nach Rogers hat gerade die fehlende Differenzierung zwischen eigenen Aspekten und denen der Umwelt zur psychischen Inkongruenz geführt (siehe Kapitel 2.2.2 zur Störungstheorie).

Bedürfnissen bestimmt³⁸⁴ ist. Diesem entsprechen dann die Therapieverfahren: die Verhaltenstherapie modifiziert die Konditionierungen und die humanistische Therapie „befreit“ die organismischen Bedürfnisse, letztlich aber entspringen beide Positionen einem materialistischen Menschenbild³⁸⁵.

Therapeutisches Verstehen bedeutet in diesem Zusammenhang entweder die sozialen Lernprozesse oder die organismischen Empfindungen zu verstehen. Bei den sozialen Lernprozessen allerdings kann von Verstehen keine Rede sein, weil der Forscher oder Therapeut aufgrund seiner naturwissenschaftlichen Haltung nicht am Erleben des Patienten teilnimmt und die Individualität nur in der nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten zufälligen Konditionierungs-Konstellation sucht. Die organismischen Gefühle können hingegen in ihrer Abgesondertheit nicht verstanden werden und es ist ebenso fraglich, ob man die Individualität innerhalb der organismischen Bedürfnisse finden kann.

So zeigt sich, dass die Möglichkeit des zwischenmenschlichen Verstehens und dessen therapeutische Funktion grundsätzlich abhängig ist von dem Menschenbild. Setzt man voraus, der Mensch sei vollständig determiniert, wird sich das zwischenmenschliche Verstehen folglich auf allgemeine Gesetzmäßigkeiten und sinnliche Gefühle richten. Dort kann es aber nicht verwirklicht werden und dadurch müssen sich die Menschen einander tatsächlich zunehmend unverständlicher werden. Das materialistische Menschenbild mit seinen Voraussetzungen und falschen Vorstellungen bezüglich des Verstehensprozesses hat m.E. ganz konkrete gesellschaftliche Auswirkungen, indem es unter anderem die Praxis des zwischenmenschlichen Verstehens verdeckt und dadurch behindert. Will man den Verstehensprozess hingegen erkennen und räumt seinen eigenen Verstehenserfahrungen eine gewisse Evidenz ein, dann muss das zu einem Menschenbild führen, dass die heutige wissenschaftliche Vorstellung und Praxis wesentlich erweitert.

³⁸⁴ Auch hier bietet der Interaktionsbegriff keine echte Alternative. Das „Entweder-Oder“ wird durch ein „Sowohl-Als auch“ nicht aufgehoben. Wenn der Wissenschaftler zu dem Schluss kommt, dass es genetische Prädispositionen gibt, die durch entsprechende Umweltbedingungen zur Ausprägung kommen, reduziert er zwar den Menschen nicht auf die genetische oder soziale Determination, er reduziert aber sein Wesen auf die Determinationsebene überhaupt.

³⁸⁵ Auch wenn beide die Denktätigkeit bei der Generierung von subjektiven Bedeutungen zu integrieren versuchen, verlassen sie aufgrund des materialistischen Monismus nicht ihre innere deterministische Logik. Das Denken wird versucht auf die gleiche Weise zu begreifen, wie die im Außen beobachteten Wirkmechanismen. So findet auch der kognitive Verhaltenstherapeut das Reiz-Reaktionsschema im Denkprozess wieder (Assoziationsschema), und der humanistische Therapeut kann darin, wie gesagt, nur die Repräsentanz der organismischen Gefühle finden.

Mit Bubers Sphäre des Zwischen und Schelers unmittelbar innerer Anschauung kommt eine Seinsweise hinzu, die sich in den materialistischen Reduktionen nicht integrieren lässt. Die Ausarbeitung eines solchen Menschenbildes, das die zwischenmenschlichen Phänomene integrieren kann, ist eine Aufgabe, die diese Arbeit nicht leisten kann³⁸⁶. Hier wurde lediglich versucht, anhand Rogers' Widersprüche diese Notwendigkeit aufzuzeigen, und mit Buber und Scheler in die richtige Richtung zu zeigen.

Ich finde die Abhandlung von Scheler diesem Thema deshalb so dienlich, weil er nicht nur die metaphysischen Verdeckungen der Subjekt-Objekt-Trennung aufdeckt und die Bedingungen des zwischenmenschlichen Verstehens einsichtig stringent formuliert, sondern weil hier vom erkenntnistheoretischen Standpunkt aus der Zusammenhang mit der Persönlichkeitsentwicklung deutlich wird. Was jeder Mensch aus seinen alltäglichen Beziehungserfahrungen ahnt, dass nämlich manche Menschen besser verstehen können als andere und manche besser verständlich sind als andere, kann Scheler dadurch erklären, dass manche in ihrem Erleben eben freier sind von ihrer leiblichen Bedingtheit als andere. Verstehen wird in dem Maße verwirklicht, wie sich der Einzelne zum Mensch-Sein und d.h. zu seiner geistigen Entwicklung aufmacht. Weil diese geistige Offenheit eben gerade nicht genetisch determiniert ist, kann sich auch grundsätzlich jeder Mensch auf dieses Ideal hin entwickeln³⁸⁷.

Die menschliche Wirklichkeit und das Ich konstituieren sich in der Beziehung zur Welt und ein Verstehen dieser Gegenstände kann deshalb auch in der zwischenmenschlichen Beziehung mittelbar sein, muss aber ausschließlich innerhalb dieser Beziehung gesucht werden. Wer verstehen will, muss das Opfer und Wagnis der Beziehung eingehen können und dazu bedarf es einer gewissen Ichstärke. Wir haben bei Scheler gesehen, dass die organis-

³⁸⁶ Nur soviel mag in Bezug auf das Geist-Körper Verhältnis gesagt sein; in dieser Arbeit hat sich angedeutet, dass dieses Verhältnis nicht kategorisch für den Menschen feststellbar ist, sondern vielmehr sein Denken, Fühlen und Wollen in unterschiedlichen Determinationsgraden bzw. Maß an Selbstbestimmung auftritt. So gibt es Gefühle („sinnliche Gefühle“, Scheler, 1999, S. 249), die ziemlich unvermittelt körperliche Bedürfnisse oder soziale Ängste zum Ausdruck bringen und damit mehr determiniert sind als z.B. das Mitgefühl („geistige Gefühle“, Scheler, 1999, S. 249), zu dem sich der Einzelne entscheiden kann. Es hat sich mit Scheler ebenfalls gezeigt, dass eine vollständige Determination des Geistes durch physiologische Prozesse die Tatsache des zwischenmenschlichen Verstehens unerklärlich werden lässt. Sollen zwischenmenschliches Verstehen und Selbstbestimmung als menschliche Ideale einen Sinn haben, dann muss es geistige Inhalte geben, die nicht genetisch oder sozial determiniert sind.

³⁸⁷ Wäre es ein Reifungsprozess wie bei Rogers, dann könnte man dieses Ideal als diskriminierend oder elitär abtun, aber weil es der Entscheidung des Einzelnen unterliegt, anderen mit Verständnis zu begegnen, ist es wichtig, insbesondere in der psychotherapeutischen Praxis dieses Ideal hochzuhalten.

mische Determination des Seelenlebens zur Isolation führt und die öffentliche Vorgabe des Seelenlebens einer Auflösung des Ichs im Ich-Du indifferenten Erlebnisstroms entspricht. In beiden Fällen ist eine unmittelbare Anschauung des Anderen als Anderen nicht möglich. Bei Buber wurde deutlich, dass echtes, persönliches Verstehen nur in der Umfassung der Begegnung stattfindet. Für ihn bedeutet wahrhaftes Ich-Sein in der Beziehung zu sein, ohne sich darin zu verlieren. Die Ich-Werdung hat bei beiden Denkern nichts mit Egozentrik zu tun, sondern ist die Instanz, durch welche die unmittelbare Beziehung und das Verstehen erst ermöglicht werden³⁸⁸.

Am zwischenmenschlichen Verstehensprozess manifestiert sich m.E. die ganze Qualität des Therapieprozesses. Der Therapeut sollte seine Persönlichkeitsentwicklung in dem Sinne gestalten, dass er offen wird für die fremden Erlebnisinhalte, und der therapeutische Fortschritt des Patienten zeigt sich primär in einer besseren Verständigung mit seiner Umwelt. Es hat sich in dieser Arbeit angedeutet, dass Verstehen eine hohe Form der zwischenmenschlichen Liebe ist und dem Gegenüber unterstützend und gestaltend zu seiner Freiheit verhelfen kann. Ein Therapeut der nun glaubt, die herkömmliche Psychotherapieforschung habe bewiesen, dass Verstehen bzw. Empathie eine selbstverständliche „Basisvariable“ sei, auf deren Grundlage erst das eigentliche therapeutische Wirken ansetzt, der hat das Wesen nicht erkannt und verniedlicht das hohe Ideal zwischenmenschlichen Verstehens.

³⁸⁸ Dass die Bedingungen für zwischenmenschliches Verstehen, die Vermeidung der beiden Gefahrenpole Isolation und Fremdbestimmung, aufs engst verwandt sind mit der Ich-Werdung, möchte ich kurz an einem kulturellen Urbild der Dialektik aufzeigen. Das Hin- und Hergerissensein zwischen Isolation und Auflösung als grundmenschlicher Konflikt (vgl. Seidler, 1993, S. 175 ff.) findet sein Urbild in dem Mythos von Skylla und Charybdis aus der Odyssee (Homer). Charybdis und Skylla sind zwei gegenüberliegende Gefahrenpole an der Meeresenge von Messina. Charybdis saugt Wasser ein und speit es wieder aus, Skylla frisst die Seeleute. Skylla war eigentlich ein schönes Mädchen und wird später in einen Felsen verwandelt, sie symbolisiert m.E. die Gefahr durch die Isolation, während das fließende und vereinnahmende Wesen der Charybdis die Gefahr der Auflösung symbolisiert. Was ermöglichte Odysseus die Umschiffung der beiden Felsen, die ihn in seiner Existenz bedrohten?

Die Umschiffung der Gefahrenpole ermöglicht das Ich des Menschen, die Fähigkeit Entscheidungen zu treffen und das Opfer und Wagnis einer Beziehung einzugehen, ohne sich dabei zu verlieren (diese Interpretation wird unterstützt durch die Möglichkeit, die Odyssee als einen Mythos der Ich-Werdung zu lesen; vgl. Jaynes, 1976). Das Wagnis der alten Griechen war aber ein anderes als das geforderte Wagnis der Neuzeit. Damals bestand das Wagnis darin, durch Subjektivierung des Seelenlebens (vgl. Jaynes, 1976) aus der natürlichen Anschauung und Urbeziehung auszutreten. Deshalb sagte Kirke zu Odysseus, dass er seine Existenz nur zu retten vermag, wenn er sich Skylla nähert und ihr sechs seiner Männer opfert. Heute haftet der Mensch in seinem Denken an dem toten Felsen der Skylla und das Wagnis besteht eher darin, sich wieder der Charybdis zu nähern. Nur durch das Opfer aber kann dann der Einzelne der Bedrohung des Aufgesogen-Werdens enttrinnen. Beide Gefahrenpole spielen sich gegenseitig zu, und solange es keine eigenständige Instanz zur Aufhebung dieser Dynamik gibt, bleibt das Hin- und Hergerissen bestehen. Diese Instanz aber ist das Ich in seiner eigenständigen Beziehung zur Welt und damit einem eigenständigen Seelenleben.

6 Literaturverzeichnis

- Adorno, T. W.; Albert, H.; Dahrendorf, D.; Habermas, J.; Popper, K. R. (1993). *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. (3. Auflage). München: dtv.
- Adorno, T. W. & Horkheimer, M. (1997). *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Antonovsky, A. (1987). *Unraveling the mystery of health. How people manage stress and stay well*. San Francisco: Jossey Bass.
- Anzenbacher, A. (2002). *Einführung in die Ethik*. Düsseldorf: Patmos Verlag.
- Balen, R. van (1992). Die therapeutische Beziehung bei Rogers: Nur ein Klima, ein Dialog oder beides? In: *Jahrbuch 1992 für personenzentrierte Psychologie und Psychotherapie*. Band III. Köln: GwG-Verlag.
- Barrett-Lennard, G. T. (1962). Dimensions of Therapist Response as casual Factors in Therapeutic Change. *Psychological Monographs*, 76, 562.
- Barrett-Lennard, G. T. (1981). The Empathy Cycle: Refinement of a nuclear Concept. *Journal of Counseling Psychology*, 28, p. 91-100.
- Bartling, G. et. al. (1998). *Problemanalyse im therapeutischen Prozess. Leitfaden für die Praxis*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bastine, R. (1976). Ansätze zur Formulierung von Interventionsstrategien in der Psychotherapie. In: P. Jankowski, D. Tscheulin, H. J. Fietkau & F. Mann (Hrsg.), *Gesprächspsychotherapie heute*. Göttingen: Hogrefe, S. 193- 207.
- Bechtholdt, H. P. (1959). Construct Validity: A Critique. *American Psychologist*. Band 14, S. 619-629.
- Beck, H. (1991). *Buber und Rogers. Das Dialogische und das Gespräch*. Heidelberg: Roland Asanger Verlag.
- Beckermann, A. (2001). *Analytische Einführung in die Philosophie des Geistes*. (2. überarb. Auflage). Berlin: Walter de Gruyter.

- Bender, H. G. (1980). *Die helfende Beziehung*. Ein Beitrag der „Anthropologie der Relationalität zum Verständnis des Wesens von Beratung unter besonderer Berücksichtigung von Martin Buber und Carl Rogers. Dissertation. Bonn: Rheinische Friedrichs-Wilhelms-Universität.
- Bergmann, G. (1993). Sinn und Unsinn des methodologischen Operationalismus. In: E. Topitsch (Hrsg.), *Logik der Sozialwissenschaften* (12.Auflage). Frankfurt a.M.: Hain.
- Beutler, L. E.; Machado, P. P. P.; Allstetter Neufeldt, S. (1994). Therapist Variables. In: A. E. Bergin & S. L. Garfield (ed.), *Handbook of psychotherapy and behaviour change*. (4th Edition). New York: Wiley, p. 229-263.
- Biermann-Ratjen, E. M.; Eckert, J.; Schwartz, H. J. (1979). *Gesprächspsychotherapie. Verändern durch Verstehen*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Bommert, H. (1982). *Grundlagen der Gesprächspsychotherapie. Theorie-Praxis-Forschung*. (3.Auflage). Stuttgart: Kohlhammer.
- Buber, M. & Rogers, C. R. (1992). Das Gespräch zwischen C. R. Rogers und M. Buber. In: *Jahrbuch 1992 für personenzentrierte Psychologie und Psychotherapie*, S.187-201. [Orig.: Dialogue between Martin Buber and Carl Rogers. *Psychologia. An International Journal of Psychology in the Orient* (Kyoto University) Nr. 3, S. 208-221].
- Buber, M. (1958). *Schuld und Schuldgefühle*. Heidelberg: Lambert Schneider
- Buber, M. (1962). Über das Erzieherische. In: M. Buber, *Werke*. 1.Bd. Heidelberg: Lambert Schneider. S. 787-832.
- Buber, M. (1993a). Heilung aus der Begegnung. In: M. Buber, *Nachlese*. (3. Auflage). Gerlingen: Schneider.
- Buber, M. (1993b). Von der Verseelung der Welt. In: M. Buber, *Nachlese*. (3. Auflage). Gerlingen: Schneider.
- Buber, M. (1993c). Das Unbewusste. In: M. Buber, *Nachlese*. (3. Auflage). Gerlingen: Schneider.
- Buber, M. (1962). Das Problem des Menschen. In: M. Buber, *Werke*. Erster Band: Schriften zur Philosophie. Heidelberg: Kösel Verlag & Lambert Schneider.
- Buber, M. (1963). Autobiographische Fragmente. In: P. A. Schilpp, & M. Friedman, (Hrsg.), *Martin Buber*. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag.

- Buber, M. (1997). *Das dialogische Prinzip*. (Orig.-Ausg., 8. Aufl.). Gerlingen: Lambert Schneider.
- Buber, M. (1951). *Urdistanz und Beziehung*. Heidelberg: Lambert Schneider.
- Condon W. S. & Ogston, W. D. (1971). Speech and Body Motion Synchrony of the Speaker-Hearer. In: D.L. Horton and J. J. Jenkins (ed.), *Perception of Language*. Columbus/Ohio.
- Cronbach, L. J. & Meehl, P. E. (1955). Construct Validity in Psychological Tests. *Psychological Bulletin*, 52, 281-302.
- Dilthey, W. (1981). *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Dührssen, A. (1972). *Analytische Psychotherapie in Theorie Praxis und Ergebnissen*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Eisenga, R. (1989). Das Menschenbild Rogers': Zwischen Einzahl und Mehrzahl. In: R. Sachse & J. Howe (Hrsg.), *Zur Zukunft der klientenzentrierten Psychotherapie*. Heidelberg: Asanger, S. 21-36.
- Falbesander, T. (1974). Kritische Anmerkungen zum Variablenansatz in der Gesprächspsychotherapie. Aufsatz aus der Dissertation: *Theorie und Praxis der klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie – Ansätze zu einer Therapiekritik und Überlegungen zur Neukonzeption*. Würzburg.
- Farber, L. H. (1963). Martin Buber und die Psychotherapie. In: P. A. Schilpp & M. Friedman (Hrsg.), *Martin Buber*. W. Kohlhammer Verlag.
- Fäh, M. & Fischer, G. (Hrsg.) (1998). *Sinn und Unsinn der Psychotherapieforschung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Aussagen und Forschungsmethoden*. Gießen: Fischer.
- Fehring, C. (1992). Zuerst muss man zu zweit sein: Phänomenologie therapeutischer Einstellungen. In: P. Frenzel, P. F. Schmid & M. Winkler (Hrsg.), *Handbuch der personenzentrierten Psychotherapie*. Köln: Edition Humanistische Psychologie, S. 177-192.
- Feyerabend, P. (1986). *Wieder dem Methodenzwang*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Finke, J. (1994). *Empathie und Interaktion. Methodik und Praxis der Gesprächspsychotherapie*. Stuttgart: Thieme.

- Fischer, G.; Frommer, J.; Klein, B. (1998). Qualitative Kriterien zur Bewertung des Psychotherapieerfolgs. In: M. Fähr & G. Fischer (Hrsg.). *Sinn und Unsinn der Psychotherapieforschung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Aussagen und Forschungsmethoden*. Gießen: Fischer, S. 167-178.
- Fischer, G. & Fähr, M. (1998). Überwindung des Äquivalenz-Paradoxons: Arbeitsmodelle zum Verständnis psychotherapeutischer Veränderung. In: M. Fähr & G. Fischer (Hrsg.). *Sinn und Unsinn der Psychotherapieforschung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Aussagen und Forschungsmethoden*. Gießen: Fischer, S. 178-188.
- Franke, A. (1983). Klienten-zentrierte Psychotherapie – Verändern durch Beziehung? In: D. Zimmer (Hrsg.): *Die therapeutische Beziehung*. Weinheim: Edition Psychologie, S. 63-81.
- Friedman, M. (1954). Martin Buber's theory of knowledge. *Review of metaphysics*. December 1954, p. 264-280.
- Friedman, M. (1987). *Der heilende Dialog in der Psychotherapie*. (Übersetzung: Stein, B.). Köln: Edition Humanistische Psychologie.
- Friedman, M. (1989). Elemente einer neuen Humanistischen Psychologie. Dialog und Bestätigung und das Bild vom Menschen. *Report Psychologie*. Juli 1989, S. 29-33.
- Frohburg, I. & Helm, J. (1974). Zur Analyse der verbalen Therapeutenaktivität. In: J. Helm (Hrsg.), *Psychotherapieforschung: Fragen-Versuche-Fakten*. Berlin: VEB, Deutscher Verlag der Wissenschaften, S. 173-192.
- Gadamer, H. G. (1986). Hermeneutik II. Gesammelte Werke Bd. 1. Tübingen: J:C:B: Mohr.
- Gadamer, H. G. (1990). Hermeneutik I. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. (6. Aufl.). Tübingen: Mohr.
- Graumann, C. F. (1977). Psychologie- humanistisch oder human? *Psychologie Heute*, August 77, S. 40- 45.
- Grawe, K.; Donati, R.; Bernauer, F. (1994). *Psychotherapie im Wandel. Von der Konfession zur Profession*. (3. Auflage). Göttingen: Hogrefe.
- Grawe, K. (1999). Allgemeine Psychotherapie: Ein Leitbild für eine empiriegeleitete psychologische Therapie. In: R. W. Wagner & P. Becker (Hrsg.), *Allgemeine Psychotherapie*. Göttingen: Hogrefe, S. 117-164.

- Groeben, N.; Hölscher, S.; Rustemyer, R. (1997). Gegenstandsverständnis, Menschenbilder, Methodologie und Ethik. Bd. 1, 1. Halbband. In: N. Groeben (Hrsg.), *Zur Programmatik einer Sozialwissenschaftlichen Psychologie*. Münster: Aschendorff.
- Groeben, N.; Westmeyer, H. (1981). *Kriterien psychologischer Forschung*. München: Juventa.
- Groeben, N. (1986). *Handeln, Tun, Verhalten als Einheiten einer verstehend-erklärenden Psychologie*. Tübingen: Francke.
- Grummon, D. L. & Kurtz, R. R. (1972). Different Approaches to the Measurement of Therapist Empathy and their Relationship to Therapy Outcomes. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 39, S. 106-115.
- Habermas, J. (1973a). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1973b). Wahrheitstheorien. In: H. Fahrenbach (Hrsg.). *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen, S. 211-265.
- Habermas, J. (2004). Um uns als Selbsttäuscher zu entlarven, bedarf es mehr. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 15.11.2004, Nr. 267, S. 35.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit*. (18. Aufl.).Tübingen: Niemeyer.
- Heinert, K. (1989). Die Kenntnis der Biologie des Menschen erleichtert das Verstehen eines individuellen Organismus. In: R. Sachse & J. Howe (Hrsg.), *Zur Zukunft der klientenzentrierten Psychotherapie*. Heidelberg: Asanger, S. 126-142.
- Helm, J. (1974). *Psychotherapieforschung – Fragen, Versuche, Fakten*. Berlin: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Holm-Hadulla, R. M. (1997). *Die psychotherapeutische Kunst. Hermeneutik als Basis therapeutischen Handelns*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Homer. *Odysee*, 12, 101-110; 12, 234-244.
- Hölscher, S. (1997). Monismus und Dualismus in der Psychologie. Zur Verschränkung von ontologischen und methodologischen Problem(lösungs)perspektiven. In: N. Groeben; S. Hölscher; R. Rustemyer (1997), Gegenstandsverständnis, Menschenbilder, Methodologie und Ethik. Bd. 1, 1. Halbband. Aus: N. Groeben (Hrsg.), *Zur Programmatik einer Sozialwissenschaftlichen Psychologie*. Münster: Aschendorff.
- Jaynes, J. (1976). *Der Ursprung des Bewußtseins*. Boston: Houghton Mifflin Company.

-
- Kaiser, E. (1977). Erfahrungsorientierter und naturwissenschaftlicher Ansatz in der Gesprächspsychotherapie. *GwG – info*, 27, 1977, S. 48-56.
- Kohler, C. (1974). Die wissenschaftstheoretische Situation der Psychotherapie. In: J. Helm (Hrsg.), *Psychotherapieforschung: Fragen-Versuche-Fakten*. Berlin: VEB, Deutscher Verlag der Wissenschaften, S. 9-25.
- Kropf, D. (1978). *Grundprobleme der Gesprächspsychotherapie*. Göttingen: Hogrefe.
- Krumboltz, J. et al. (1967). Nonverbal factors in the effectiveness of models in counseling. *Journal of Counseling Psychology*. 14, S. 412-418.
- Kuhn, T. S. (1976). *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. (2. revidierte Aufl.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kwiatkowski, E. (1980). *Psychotherapie als subjektiver Prozess*. Weinheim: Beltz.
- Laing, R. D. (1994). *Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn*. (4. Aufl.) (Übersetzung: C. Tansella-Zimmermann). Köln: Kiepenheuer & Witsch. [Orig.: Laing, R. D. (1960). *The Divided Self. An existential study in sanity and madness*. Tavistock Publications].
- Leont'ev, A. N. (1977). *Tätigkeit, Bewusstsein, Persönlichkeit*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Levinas, E. (1963). Martin Buber und die Erkenntnistheorie. In: P. A. Schilpp & M. Friedman (Hrsg.), *Martin Buber*. W. Kohlhammer Verlag.
- Lienert, G. A. (1994). *Testaufbau und Testanalyse*. (5. Auflage). Weinheim: Beltz.
- Linster, H. W. (1989). Wissenschaftliche Fundierung von Psychotherapie – Fundierung von Psychotherapie aus ihrem Selbstverständnis. In: R. Sachse & J. Howe (Hrsg.), *Zur Zukunft der klientenzentrierten Psychotherapie*. Heidelberg: Asanger, S. 142-168.
- Lipps, Th. (1907). Das Bewusstsein von fremden Ichen. In: *Psychologische Untersuchungen*. Band 1, Heft 4.
- Lorr, M. (1965). Client Perceptions of Therapists: A Study of the Therapeutic Relation. *Journal of Consulting Psychology*, Vol. 29, No. 2, p. 146-149.
- Luborsky, L. & Singer, B. (1975). Comparative studies of psychotherapies: Is it true that "everyone has won and all must have prizes"? In: *Arch. Gen. Psychiatry* 32, p. 995-1008.

- Opp, K. D. (1976). *Methodologie der Sozialwissenschaften. Einführung in Probleme ihrer Theorienbildung*. Hamburg: Rowohlt.
- Orlinsky, D. E.; Grawe, K.; Parks, B. K. (1994). Process and Outcome in Psychotherapy. In: A. E. Bergin & S. L. Garfield (ed.), *Handbook of psychotherapy and behaviour change*. (4th Edition). New York: Wiley, p. 270-376.
- Pavel, F. G. (1975a). Existentialistische Erlebenstherapie contra naturwissenschaftlich orientierte Gesprächspsychotherapie – eine gut gemeinte Polemik. *GwG - info* 20, S. 17-24.
- Pavel, F. G. (1975b). Die Absicht einer Polemik. *GwG - info*, 21, S. 9-12.
- Pfeiffer, W. M. (1975a). Carl Rogers und VEE. *GwG - info*, 20, S. 11-12.
- Pfeiffer, W. M. (1975b). Zur Erfassung des therapeutischen Prozesses mit Hilfe komplexer Skalen. In: GwG (Hrsg.): *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*. Frankfurt: Fischer.
- Pfeiffer, W. M. (1977). Skalen zur didaktischen Gesprächsanalyse nach Carkhuff, Gendlin, Tausch. *GwG-info*, 29, S. 7-12.
- Pfeiffer, W. M. (1995). Die Beziehung –der zentrale Wirkfaktor in der Gesprächspsychotherapie. *GwG– Zeitschrift*, 97, März 1995, S. 27-31.
- Popper, K. (1994). *Logik der Forschung*. (10. verbesserte Auflage). Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Quekelberghe, v. R. (1979). *Systematik der Psychotherapie*. München-Wien-Baltimore: Urban & Schwarzenberg.
- Quitmann, H. (1996). *Humanistische Psychologie*. (3.Auflage). Göttingen: Hogrefe.
- Rogers, C. R. ³⁸⁹ (1957). The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change. *Journal of Consulting Psychology*, 21, p. 95-103.

³⁸⁹ Ein ordentliches und einigermaßen umfassendes Literaturverzeichnis von Rogers steht vor der Schwierigkeit einer Fülle von Aufsätzen und Vorträgen, die häufig erst wesentlich später in Sammelbänden im deutschen Sprachraum in unterschiedlichen Übersetzungen und Kürzungen veröffentlicht wurden und im Original nur schwer zugänglich sind. Auch wegen der Unzugänglichkeit mancher englischer Originalausgaben habe ich mir erlaubt mich größtenteils auf deutsche Übersetzungen zu beziehen. Im Literaturverzeichnis sind die von mir eruierten Ersterscheinungen aufgeführt, um dem Leser zu ermöglichen anhand der Erscheinungsjahre die chronologische Entwicklung in Rogers' Denken nachzuvollziehen. Hierzu sind die entsprechenden Jahreszahlen durch „Fett“-Schrift hervorgehoben.

- Rogers, C. R. (1959). A theory of Therapy, Personality and Interpersonal Relationships, as developed in the Client-Centered Framework. In: S. Koch (ed.), *Psychology, A Study Of A Science. Study I: Conceptual and Systematic*. Volume III Formulations Of The Person And The Social Context. New York, Toronto, London.
- Rogers, C. R. (1963). Toward a science of the person. In: *Journal of Humanistic Psychology* 3 (1963) [dt.: Rogers, C. R. (1998). Auf dem Weg zu einer Wissenschaft der Person. In: M. Kilp & U. Straumann (Hrsg.), *Reader zu: Kommunikation und Interaktion in der Arbeitswelt*. Frankfurt/M. (Fachhochschule), 28.
- Rogers, C. R. (1968). Der Prozess des Wertens beim reifen Menschen. [Orig.: Rogers, C. R. (1964). Toward a Modern Approach to Values: The Valuing Process in the Mature Person. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 68 (1964), 160-167.
- Rogers, C. R. (1974). Freiheit und Engagement. In: C. R. Rogers, *Lernen in Freiheit. Zur Bildungsreform in Schule und Universität*. München: Kösel. [Orig.: Rogers, C. R. (1964). Freedom and Commitment. In: *The Humanist*, 1964, 24, No. 2, p. 37-40.
- Rogers, C. R. (1976). Gemeinsam alles verstehen. Ein Gespräch mit Carl Rogers über „Veränderung durch Encounter-Gruppen“. *Psychologie Heute*, Mai (1976).
- Rogers, C. R. (1978). *Die Kraft des Guten. Ein Appell zur Selbstverwirklichung*. München: Kindler Verlag.
- Rogers, C. R. (1980a). Empathie – eine unterschätzte Seinsweise. In: C. R. Rogers & R. L. Rosenberg (Hrsg.), *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*. (Übersetzung: E. Görg). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: Emphatic – an unappreciated way of being. *The Counseling Psychologist*, 5, 2 (1975), p. 2-10].
- Rogers, C. R. (1980b). Neue Herausforderungen. In: C. R. Rogers & R. L. Rosenberg (Hrsg.), *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*. (Übersetzung: E. Görg). Stuttgart: Klett-Cotta.
- Rogers, C. R. (1980c). Brauchen wir „eine“ Wirklichkeit? In: C. R. Rogers & R. L. Rosenberg (Hrsg.), *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*. (Übersetzung: E. Görg). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: Do we need „a“ reality? *Dawnpoint*, 1, 2 (1978), p. 6-9].
- Rogers, C. R. (1980d). Meine Philosophie der interpersonalen Beziehungen und ihre Entstehung. In: C. R. Rogers & R. L. Rosenberg (Hrsg.), *Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit*. (Übersetzung: E. Görg). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: My philosophy of

- interpersonal relationships and how it grew. *Journal of Humanistic Psychology*, 13, 2 (1973), p. 3-15].
- Rogers, C. R. (1983). *Therapeut und Klient*. (Übersetzung: U. Seeßlen). (Zusammenstellung verschiedener Vorträge zwischen 1959-1975). Frankfurt/M: Fischer.
- Rogers, C. R. (1983b). Ein Bericht über Psychotherapie mit Schizophrenen. In: C. R. Rogers, *Therapeut und Klient*. (Übersetzung: U. Seeßlen). Frankfurt/M: Fischer. [Orig.: Some learnings from a study of psychotherapy with schizophrenics. In: *Pennsylvania Psychiatric Quarterly*, Summer 1962, 3-15.]
- Rogers, C. R. (1983c). Die zwischenmenschliche Beziehung: das tragende Element in der Therapie. In: C. R. Rogers, *Therapeut und Klient*. (Übersetzung: U. Seeßlen). Frankfurt/M: Fischer. [Orig.: Rogers, C. R. (1962). The interpersonal Relationship: The Core of Guidance. *Harvard Educational Review*, Bd. 32, Nr. 4.].
- Rogers, C. R. (1986). Zu einer menschlicheren Wissenschaft des Menschen. *Zeitschrift für personenzentrierte Psychologie und Psychotherapie*, 1, März 1986, S. 69-76. [Orig.: Toward a more human science of the person. In: *Journal of Humanistic Psychology* 25, 4 (1985) p. 7-24].
- Rogers, C. R. (1989). *Entwicklung der Persönlichkeit*. (Zusammenstellung verschiedener Vorträge zwischen 1951-1960). (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: Rogers, C. R. (1961). *On becoming a person*. A therapist's view of psychotherapy. Boston: Houghton Mifflin.
- Rogers, C. R. (1989a). Förderung der Persönlichkeitsentfaltung – Einige Hypothesen. In: C. R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: Becoming a person. Two lectures delivered on the Nellie Heldt Lecture Fund. In: *Pastoral Psychology*, 7,61 & 7,63 (1956)].
- Rogers, C. R. (1989b). Die Eigenschaften einer hilfreichen Beziehung. In: C. R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: The characteristics of a helping relationship. In: *Personnel Guidance Journal*, 37,1 (1958) p. 6-16].
- Rogers, C. R. (1989c). Was wir über Psychotherapie wissen, objektiv und subjektiv. In: C. R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-

-
- Cotta. [Orig.: What we know about psychotherapy. In: *Pastoral Psychology*, 12 (1961) p. 31-38].
- Rogers, C. R. (1989d). Wege der Therapie. In: C. R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: Some directions and end points in therapy. In: O. H. Mowrer (ed.) (1953), *Psychotherapy. Theory and research*. New York: Ronald Press].
- Rogers, C. R. (1989e). Was es heißt, sich selbst zu finden. In: C. R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: What it means to become a person. In: C. E. Moustakas (ed.) (1956), *The Self*. New York: Harper and Bros, p. 195-211].
- Rogers, C. R. (1989f). Das Selbst zu sein, das man in Wahrheit ist. Ansichten eines Therapeuten über persönliche Ziele. In: C. R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: *A therapist's view of personal goals*. Wallingford (Pendle Hill Pamphlet 108), PA, (1960)].
- Rogers, C. R. (1989g). Ansichten eines Therapeuten vom guten Leben. Der sich voll entfaltende Mensch.. In: C. R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: A therapist's view of good life. In: *The Humanist*, 17, 5 (1957), p. 291-300].
- Rogers, C. R. (1989h). Menschen oder die Wissenschaft? Eine philosophische Frage. In: C. R. Rogers, *Entwicklung der Persönlichkeit*. (7. überarbeitete Auflage). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: Persons or science? A philosophical question. In: *American Psychologist*, 10, 7 (1955), p. 267-278].
- Rogers, C. R. (1989i). This is me. The development of my professional thinking and my personal philosophy. (1961). In: H. Kirschenbaum & V. Land Henderson (eds.), *The Carl Rogers Reader*. Boston: Houghton Mifflin, p. 6-29.
- Rogers, C. R. (1991a). Klientenzentrierte Psychotherapie. (3. überarb. Fassung aus dem Jahr 1980) In: C. R. Rogers & P. F. Schmid (Hrsg.), *Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis*. Mainz: Grünewald, S. 185-237. [Orig.: Rogers, C. R. (1975). Client-centered psychotherapy. In: M. Friedmann (Hrsg.), H. I. Kaplan & B. J. Saddock, *Comprehensive Textbook of Psychiatry.*, Bd. 2, Kap. 30, 3, p. 1831-43].

- Rogers, C. R. (1991b). Ein klientenzentrierter bzw. personenzentrierter Ansatz in der Psychotherapie. In: C. R. Rogers & P. F. Schmid (Hrsg.), *Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis*. Mainz: Grünewald, S. 238-257. [Orig.: Rogers, C. R. (1986). A client-centered / person centered approach to therapy. In: Kutash, L. L.; Wolf, A. (Hrsg.): *Psychotherapist`s Casebook. Theory and technique in the practice of modern times*. San Francisco: Jossey Bass, p. 197-208.].
- Rogers, C. R. (1993). *Der neue Mensch*. (Übersetzung: Stein, B.) (5.Auflage). Stuttgart: Klett – Cotta. [Orig.: Rogers, C. R. (1980). *A way of being*. Boston: Houghton & Mifflin].
- Rogers, C. R. (2002). *Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie*. (Orig.-Ausg., 15.Auflage). Frankfurt/M.: Fischer. [Orig.: Rogers, C. R. (1951). *Client-Centered Therapy*. Boston: Houghton Mifflin].
- Rogers, C. R. & Rosenberg, R.L. (1980). Die Person als Mittelpunkt der Wirklichkeit. (Übersetzung: E. Görg). (Zusammenstellung verschiedener Vorträge zwischen 1973-1980). Stuttgart: Klett-Cotta. [Orig.: *A Pessoa como Centro*. (1977). Sao Paulo: Editoria Pedagogica e Universitaria].
- Rogers, C. R. & Schmid, P. F. (1991). *Person-zentriert. Grundlagen von Theorie und Praxis*. Mainz: Grünewald.
- Rogers, C. R. & Wood, J. K. (1983a). Klientenzentrierte Theorie. In: C. R. Rogers, *Therapeut und Klient*. (Übersetzung: U. Seeßlen). Frankfurt/M: Fischer. [Orig.: Burton, A. (Hrsg.) (1974). *Operational Theories of Personality*. New York: Brunner/Mazel, p. 211-258].
- Röd, W. (1996). *Wege der Philosophie*. Band II. München: Beck.
- Sachse, R. (1989). Zur allgemeinpsychologischen Fundierung von klientenzentrierter Psychotherapie: Die Theorien zur „konzeptgesteuerten Informationsverarbeitung“ und ihre Bedeutung für den Verstehensprozess. In: R. Sachse & J. Howe (Hrsg.), *Zur Zukunft der klientenzentrierten Psychotherapie*. Heidelberg: Asanger, S. 76-102.
- Sachse, R. (1992). *Zielorientierte Gesprächspsychotherapie*. Göttingen: Hogrefe.
- Schachter, S. & Singer, J. E. (1962). Cognitive, social and physiological determinants of emotional state. *Physiological Review*, 69, p. 379-399.
- Scheler, M. (1999). *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier.

-
- Schmid, P. F. (1994). *Personenzentrierte Gruppenpsychotherapie. Bd.1: Solidarität und Autonomie*. Köln: Edition Humanistische Psychologie.
- Schmid, P. F. (1996). *Personenzentrierte Gruppenpsychotherapie in der Praxis. Bd.2: Die Kunst der Begegnung*. Paderborn: Junfermann Verlag.
- Schwartz, H. J.; Eckert, J.; Babel, M.; Langer, L. (1978). Prozessmerkmale in psychotherapeutischen Anfangsgesprächen: Eine Analyse neuer Merkmalskonzepte in der Gesprächspsychotherapie. *Zeitschrift für Klinische Psychologie*, 7, S. 65-71.
- Seidler, G. H. (1993). Zwischen Skylla und Charybdis: Die unumgängliche Scham der anorektischen Frau. In: G. Seidler, Magersucht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 167-189.
- Skinner, B. F. (1954). Critique of psychoanalytic concepts and theories. *The Scientific Monthly*, 79, p. 300-305.
- Slunecko, T. (1996). *Wissenschaftstheorie und Psychotherapie: ein konstruktiv-realistischer Dialog*. Wien: WUV-Univ.-Verlag.
- Sommer, J. (1987). *Dialogische Forschungsmethoden. Eine Einführung in die dialogische Phänomenologie, Hermeneutik und Dialektik*. München: Psychologie-Verlags-Union.
- Strong, S. R. et al. (1971). Non-verbal behavior and perceived counsellor characteristics. *Journal of Counseling Psychology*, 18, p. 554-561.
- Strupp, H. H. (1995). The psychotherapist's skills revisited. In: *Clinical Psychology: Science and Practice* V2 N1, p. 70-74.
- Suter, A. (1986). *Menschenbild und Erziehung bei M. Buber und C. Rogers: Ein Vergleich*. Bern; Stuttgart: Verlag Haupt.
- Tausch, R. & Tausch, A.M. (1990). *Gesprächspsychotherapie* (9.Auflage). Göttingen: Hogrefe.
- Tausch, R.; Sander, K.; Bastine, R.; Freise, H.; Nagel, K. (1970). Variablen und Ergebnisse bei client – centered Psychotherapie mit alternierenden Psychotherapeuten. *Psychologische Rundschau*, 21, S. 29-38.
- Tausch, R. & Tausch, A. M. (1973). *Gesprächspsychotherapieforschern* (5. Auflage). Göttingen: Hogrefe.

- Tolstoi, L. N. (1997). Nachwort aus: *Die Kreuzersonate*. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler.
- Truax, C. B. & Carkhuff, R. R. (1967). *Toward Effective Counseling and Psychotherapy: Training and Practice*. Chicago: Aldine.
- Truax, C. B. & Mitchell, K. M. (1977). Forschungsergebnisse zwischen Therapeuteneigenschaften und Therapieverlauf bzw. Therapieerfolg. In: F. Petermann & C. Schmook (Hrsg.), *Grundlagentexte der Klinischen Psychologie*, Bd. 2, Bern: Huber, S. 271-338.
- Tscheulin, D. & Splitter, S. (2002). Zur Messung von erlebtem Beziehungsverhalten. Kurzbericht über ein Inventar für Beziehungsverhalten. In: I. Langer (Hrsg.), *Menschlichkeit und Wissenschaft. Festschrift zum 80. Geburtstag von Reinhard Tausch*, S. 363-371.
- Tschuschke, V. & Kächele, H. (1998). Was leistet Psychotherapie. Zur Diskussion um differenzielle Effekte unterschiedlicher Behandlungskonzepte. In: M. Fäh & G. Fische (Hrsg.) (1998). *Sinn und Unsinn der Psychotherapieforschung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Aussagen und Forschungsmethoden*. Gießen: Fischer, S. 137-156.
- Tyrangiel, H. (1981). *Martin Buber und die Psychotherapie*. Zürich: ADAG Administration & Druck AG.
- Weizsäcker, D.F.v. (1963). Ich-Du und Ich-Es in der heutigen Naturwissenschaft. In: P. A. Schilpp & M. Friedman (Hrsg.), *Martin Buber*. W. Kohlhammer Verlag.
- Wild-Missong, A. (1975). Schweigen und nonverbale Kommunikation. In: A. Wild-Missong & E. Teuwsen (Hrsg.), *Psychotherapeutische Schulen im Gespräch miteinander*. Salzburg: Otto Müller, S. 82-115.